المنظمة العربية للترجمة

ريمون بودون

أبحاث في النظرية العامة في العقلانية

العمل الاجتماعي والحس المشترك

ترجمة

د. جورج سليمان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية



أبحاث في النظرية العامة في العقلانية

العمل الاجتماعي والحس المشترك

المنظمة العربية للترجمة

ريمون بودون

أبحاث في النظرية العامة في العقلانية
العمل الاجتماعي والحس المشترك

ترجمة

د. جورج سليمان

مراجعة

سميرة ريشا

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
بودون، ريمون
أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك/ ريمون بودون؛ ترجمة جورج سليمان؛ مراجعة سميرة ريشا.
400 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1833-1
1. العقلانية. 2. الحركات الاجتماعية. 3. العلم والمجتمع. أ. العنوان. ب. سليمان، جورج (مترجم). ج. ريشا، سميرة (مراجع). د. السلسلة.
301.01

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Boudon, Raymond
Essais sur la théorie générale de la rationalité:
Action sociale et sens commun

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، حزيران (يونيو) 2010

المحتويات

الجزء الأول
نظرية عامة في العقلانية

الجزء الثاني
تطبيقات النظرية العامة في العقلانية

مقدّمة المترجم

يتبسّط كاتب هذه **الأبحاث** في شرح نظريته العامة في العقلانية مخضعاً لمجهر النقد ما سبقها من نظريات، أخصُّها نظرية الاختيار العقلاني، ومبيّناً، بالاستناد إلى نظريات كبار علماء الاجتماع وما أسفرت عنه الأبحاث الميدانية من معطيات، أهمية اعتمادها في تعليل المسائل السوسيولوجية الكبرى ماضياً وحاضراً.

هذا الطرح لا يفاجىء القارىء المطلع على كتاب بودون: **عقل وأسباب وجيهة**، غير أن ما ورد في مقدمة هذه الأبحاث يظهر حرص المؤلّف على تطوير نظريته وجلاء مفاهيمها وتوسيع مجالات تطبيقها واستكمال عناصرها من خلال سلسلة محاضرات أعقبتها أسئلة مركّزة ومقالات تم تدبيج العديد منها في سياق الجدل المحتدم حول الكتاب المذكور، مما أكسب النظرية العامة في العقلانية وضوحاً وصلابة يفوقان ما كانت عليه قبل هذه الأبحاث.

لقد شعر بودون بأهمية تبنّي مفهوم منفتح للعقلانية يتيح تفسير الظاهرات الاجتماعية والسياسية على أنواعها، بعدما أثبت عدد التيارات الفكرية الناشئة إبّان القرنين التاسع عشر والعشرين، كالماركسية والفرويدية والبنيوية، فشله في موافاتنا بتفسير شافٍ

لظاهرات كثيرة. ومردّ ذينك العجز والإخفاق إلى تكريسها نظرة طبيعية نسبَوية إلى الكائن البشري الذي دأبت على تصويره في وضعية تبعية جوهرية لعوامل اجتماعية وثقافية ونفسية وبيولوجية وسوى ذلك من القوى اللاعقلانية، مما أسس لما يسمّى ظاهرة «الفكر الحصري»، ذاك الذي غالباً ما تفرضه الأقليات النافذة على الجمهور، فيغدو بمنزلة العقائد الثابتة. ولما كان بودون يؤمن بأن السوسيولوجيا لا تؤتي ثمارها المرجوّة إلا متى تسنّى لها أن تعزو ظاهرات المجتمع الأكثر لاعقلانية، في الظاهر، إلى تصرفات فردية عقلانية، وأن الفردية والفكر الحر يفترضان، بالدرجة الأولى، كائناً إنسانياً مستقلاً يتمتع بحسّ سليم، فإنه لم يجد أفضل من هذه المقولة الأخيرة ركيزة يرسي عليها نظريته العامة في العقلانية. وذلك لسببين: أولهما أنه «لم يُعطَ للبشر أن يشتركوا في شيء مثلما أُعطي لهم أن يشتركوا في [الحس السليم]». والثاني أن حدود تعرّف العدل والصواب تغدو كلها متاحة للفرد حالما يتم له التجرّد من مصالحه وأهوائه وأفكاره القبْلية تجرّداً يخوّله أن يتخذ قراراً موحّداً بمعونة العقل السليم، وما من فكرة تفرض نفسها على الحس المشترك، الذي هو الحس السليم لكل الأفراد مجتمعين، إلا إذا كان للفرد أسبابه الموضوعية في تأييدها. هذا المفهوم الذي يعتبره بودون ركيزة الحياة الديمقراطية وضرورة لفهم كل ظاهرة اجتماعية وسياسية يطالعنا، على التوالي، من خلال نظريتي «المشاهد المحايد» و«الإلمامات الأولية» لدى آدم سميث وراولز، وأيضاً، من خلال ما يطلق عليه روسو تسمية «الإرادة العامة» التي هي في أساس العقد الاجتماعي.

وبعد أن يشير بودون إلى تهاوي الأطر النظرية التي استوحت منها العلوم الاجتماعية من خلال ما ذكرنا من مذاهب، يتحوّل إلى

مناقشة **نظرية الاختيار العقلاني**، التي طرحت نفسها كنظرية ذات مرمى شمولي في مواجهة تيارات فكرية تردّ السلوك الإنساني إلى عمل القوى الخارجة عن الفرد، من مصالح وأهواء وأحكام قبْلية يفرضها عليه المحيط الاجتماعي والثقافي، فينوّه بمساهماتها في تطوير علم الاجتماع، وتوثيقها الصلة بين الإنسان الاجتماعي والاقتصادي، ويعزو نجاحاتها إلى أمرين هما: إتاحتها تفسيراً علميّاً شافياً لعدد من الظاهرات التي يدخل معظمها في خانة الاقتصادي والسياسي، وافتراضها في أساس تصرفات الأفراد ومعتقداتهم مبررات ودوافع فردية وفّرت لكثيرين من علماء الاجتماع مجال الاعتقاد بأنها البديل المنشود للنظرة التي ترى الكائن البشري خاضعاً لقوى لاعقلانية. بيد أن هذه النظرية ظلت، في عرف بودون، مقصرة عن الوفاء بالغرض المطلوب، بسبب اختزالها العقلانية ببعدها الأداتي، فهي تتعامل مع الفاعل الاجتماعي وكأنه كائن عقلانيّ، بالنظر إلى ما يختاره من وسائل، ومسكونٌ بالقوى اللاعقلانية، بالنظر إلى ما يسعى إليه من أهداف ويؤمن به من قيَم يتحكّم بها نموذج تأويج المنفعة، سواء اتخذت هذه القوى شكل غرائز أو حتميّات اجتماعية وثقافية. هذا المفهوم الضيق للعقلانية أوقع نظرية الاختيار العقلاني في أسر فرضية «الوعي الزائف» التي آلت بها إلى استدعاء كل ما حرصت على طرده من قوى افتراضية تجعل تفسيراتها أقرب إلى الظن والتخمين منها إلى وضوح اليقين.

أما إذا كان بعضهم قد اقترح معالجة قصور نظرية الاختيار العقلاني بالتوجّه شطر السوسيوبيولوجيا والعلوم العصبية، فإن بودون، على إقراره بدعوة هذين العلمين إلى الخوض في ظاهرات يصعب حتى على السوسيولوجيا اختراقها، لا يتخلّى عن طموح هذه الأخيرة في إنتاج تفسير علمي يصحّ في كل أنواع الظاهرات

الاجتماعية، من هنا نعته نظريته بـ «العامة». والمقصود بالتفسير العلمي هو أن يُنظر إلى كل ظاهرة اجتماعية على أنها حصيلة مبرّرات ودوافع قابلة للفهم لدى الأفراد المسؤولين عنها. كذلك ينفي بودون وجود أي انقطاع بين معرفة الطبيعة ومعرفة الإنسان، مشيراً إلى أن قواعد الاستدلال هي نفسها في المضمارين، وأن الحس السليم يقضي باعتبار التصرفات التي يمكن ردّها إلى مبررات ودوافع معقولة هي وحدها القابلة مبدئيّاً لأن تحظى بجواب علمي ضمن إطار العلوم الاجتماعية، وما عدا ذلك يبقى من اختصاص علوم الحياة والطبيعة.

إن السمة المشتركة بين الحركات المذكورة هي خلطها بين المادية والواقعية خلطاً جعلها تقلص العقلانية إلى حدود العقلانية الأداتية، مما أدّى إلى انهيارها وفقدان السوسيولوجيا هوّيتها، في حين يرى بودون أن مسلمات المادية تصحّ في العلوم الطبيعية من دون الإنسانية، حيث تشكّل مقاصد البشر ودوافعهم ومبرّراتهم العقلانية جزءاً من الواقع. لذا يقتضي إنشاء التمييز والصلة، معاً، بين **عقلانية أداتية** تُعنى بإيجاد الوسائل الكفيلة ببلوغ الهدف، و**عقلانية معرفية** تحكم في صلاحية الأسباب والمبّررات التي توجب تفضيل نظام من البراهين على آخر و**عقلانية خِلاقية** تفرض القبول بما ينشأ عن هذا النظام من قيَم معيارية، ما يعني أن العقلانية الخلاقية هي صيغة معيارية للعقلانية المعرفية. ولما كان الفرد لا يعتبر صحيحاً إلا الأسباب التي يمكن أن تحظى بقبول الآخر فقد تأكّد أن **الحس المشترك** هو لبّ العقلانية الذي يعوّل عليه بودون في استعادة أبعاد التماسك الاجتماعي.

وحدها السوسيولوجيا المبنية على قضايا ميكروسكوبية تستطيع أن تقدّم تفسيراً مقنعاً لظاهرات ماكروسوسيولوجية وتطمح إلى مرتبة

الشمول العلمي، مما يؤكد تمسك بودون بمفهوم الإنسان الكلاسيكي، أي الإنسان العاقل الذي يعرف كيف يكوّن آراءه ويختار معتقداته ويكبح نزواته وينتقي قيَمه بتوجيه من الحسّ المشترك بعيداً عن أنانة الإنسان الاقتصادي.

وكما عمد المؤلف إلى تبيان قصور عدد من النظريات السالفة، كذلك خصّ ببحثه ثلاثة من كبار علماء السوسيولوجيا هم ألكسي دو توكفيل، وماكس فيبر وإميل دوركهايم، مبيّناً كيف اهتدى كل منهم، بطريقته الخاصة، إلى هذه النظرية العامة في العقلانية، واستبق تطبيقها عفوَ السليقة.

لقد وعى توكفيل الحاجة إلى وضع علم سياسي جديد، فاتخذ موضوعاً له المجتمع بما يتضمّنه من ظاهرات وقضايا معقّدة، ورسم له، شأن سائر العلوم التطبيقية، منهجية عقلانية قوامها الموضوعانية التي تُعنى بتحديد الظاهرة الاجتماعية المنوي دراستها وتبيان أسبابها وما ينجم عنها من تأثيرات أو تستتبعه من عواقب، بعيداً عن كل تحيّز وتأثّر بالميول الذاتية والآراء الشخصية والمعتقدات الدينية والنزعات السياسية، فجاءت تحاليله متميّزة بواقعيتها، واضحة بمدلولاتها، وافية بمقتضيات هذا العلم الجديد الذي أصبح، منذ ذلك الحين، علماً قائماً بذاته.

كذلك سلك توكفيل مسلك المقارنة في دراسته الأحداث التاريخية يقيناً منه بأنها السبيل الوحيد إلى فهم الحاضر واستشراف المستقبل، فالأحداث، في نظره، يعدّ بعضها لبعض ويليه، شأن ما يُؤذن اسوداد الغيوم وتلبّدها بقرب هبوب العاصفة، وليس هناك ما يطرأ هباء أو يذهب سدى.

وقد تسنّى لتوكفيل، بفضل هذه القدرة الاستشرافية أن يكتشف

أهمية الرأي العام في تكوّن المجتمعات وتطوّرها، وهو ما لا يسع أحداً تجاهله في أيامنا.

أما ماكس فيبر، مطلق سوسيولوجيا الفهم، فقد شدّد على ضرورة فهم التصرّفات الدينية عامة، حتى البدائية منها، كتصرّفات عقلانية، واعتبر أن الفكر الديني هو، كالفكر العلمي، فكر نقدي يبغي التحقق من رسوخ النظريات المفترضة. من هنا رفضه، أولاً، كل **سلطة كاريزمية** تحاول فرض نظريات ومعتقدات جديدة لا تمتّ إلى العقلانية بصلة، وثانياً، فرضية **الإله الخفي** الذي يقدّر خلاص البشر أو هلاكهم منذ الأزل، حتى ليشعر المؤمن بالعجز المطلق عن إدراك مقاصده.

كذلك تظهر عقلانية فيبر في إثباته للتطوّر صفتي اللامعكوسية والرمزية، حيث يؤكد بقاء جوهر الأشياء على حاله، وعدم تبدّل هذه الأخيرة إلا في الظاهر، مستنتجاً أن تطوّر الحداثة لم يبطل السحر، وإنما اكتفى بتغيير ملامحه.

إن إنجاز فيبر يتمثّل في عرضه تطور الأفكار الدينية على أساس منهجية عقلانية تظهر خضوعه لآليات لا تختلف في مبادئها كثيراً عن تلك التي تفسّر تطوّر الأفكار في مجالات الحقوق والقانون والاقتصاد والعلوم على أنواعها، والتي ينطبق عليها المبدأ القائل: «إن علة الفعل الحقيقية هي المغزى الذي يتخذه في نظر فاعله»، أي إن اعتناق أحد الأشخاص عقيدة دينية معيّنة هي الدليل الساطع على صوابيتها.

بدوره دوركهايم يرفض اللاعقلانية في كتابه: **الأشكال البدائية في الحياة الدينية**، مؤكّداً أن جميع العلوم القائمة، ومن بينها علم الاجتماع، ترتكز على العقلانية، وأن مهمة السوسيولوجيا الرئيسة هي

تفسير المعتقدات الجماعية، ولاسيما الدينية منها، لأنه عندما يصار إلى تفسير المعتقدات الصعبة يسهل تفسير المعتقدات الأقل صعوبة. وهو لا يقتصر على البحث عن الدوافع والمبرّرات بل يتعدّاه إلى تحليل مضامين هذه المعتقدات ومفاهيم النفس والشياطين والأرواح والآلهة وغيرها من الموضوعات المتصلة بالدين.

يعتبر دوركهايم المجتمع حقيقة فريدة من نوعها، تخضع للتجدّد والانتقاء والانتشار والانتقال، في إطار استمرارية الفكر البشري ووحدته اللتين تجعلان المعرفة العلمية مكمّلة للمعرفة العادية، والفكر الفلسفي خاضعاً، شأن الفكر العلمي، لميادين الفكر الديني وإجراءاته ومبادئه. وهو لاينفكّ يؤكّد في كل تحاليله شمولية الفكر الإنساني، داعياً إلى اعتبار التعارض المزعوم بين الفكر الحديث والفكر التقليدي أحد أوهام المركزية الاجتماعية.

كذلك لا يَني دوركهايم يكرّر أن التعاليم الدينية كانت تشكل منذ القِدم نظريات علمية تفسر نشأة الكون وتقلّباته، وتعلل خصوبة الأرض وقحطها، وتكاثر الماشية وعقمها، وتبدّل الفصول والمناخ وهطول الأمطار وربط كل ما تقدّم بمشيئة الآلهة وإمكان تأثير الذبائح والأعمال السحرية فيها، ناهيك بمفاعيل الأرواح والشياطين والقوى الخفيّة في الحياة البشرية. كان ذلك في القدم، ولكن، ما إن بدأ الإنسان يشعر بوجود صلات ثابتة بين الحالات والأشياء وارتباط وثيق بين الظواهر الطبيعية، حتى أصبحت الفلسفة ممكنة، بفعل انشقاق العلوم عنها يوماً بعد يوم وتكوين كل منها علماً قائماً بذاته له موضوعه ومنهجيته الخاصة. بذلك يكون الدين قد مهّد الطريق للفلسفة، أم العلوم.

وفي رأي بودون أن دوركهايم هو من وضع علم الاجتماع على سكة العلم الصحيحة، ولايزال كتاب **الأشكال البدائية** يحتفظ بقيمته

العلمية ويشكّل، بالرغم مما يظهره من نقاط ضعف، مصدر إلهام لعالم الاجتماع والفيلسوف والباحث الإثنولوجي، على السواء.

أيضاً، لم يفت بودون الاستدلال على تحكّم النظرية العامة في العقلانية بتطوّر القيم في المجتمعات الغربية، استناداً إلى بحث ميداني تمّ إجراؤه في السنوات الأولى من تسعينيات القرن الماضي على سبعة من البلدان الأوروبية والأميركية، حيث خرج باستنتاج مفاده أن القيم الاجتماعية والأخلاقية والدينية والحضارية والوطنية الأساسية مافتئت تتطوّر بشكل إيجابي، ولا أثر فيها لأي انقطاع بين الأمس واليوم، ولاسيما في صفوف الشبيبة الأكثر علماً، مما يشكل، في نظره، محفزاً إضافياً للتشديد على التنشئة العلمية كعامل أساسي لاستمرارية هذه القيم، وترسيخ النظرية العامة في العقلانية، وجعل المعرفة وحدها منطلقاً لكل حكم واختيار.

أما في الفصل الأخير فينطلق المؤلّف من نظريتي «المشاهد المحايد» لآدم سميث و«الإرادة العامة» لجان ـ جاك روسّو إلى معالجة تطور المؤسسات والقوانين في الحياة الديمقراطية، ويرى أن كل ما يحصل من تطوّر في المجتمعات على صعيد المؤسسات والقوانين والعقوبات والأحوال الشخصية مردّه إلى وعي الفرد الذي يعمل على تحقيق ذاته وكسب استقلاليته. وقد أثبتت استطلاعات الرأي أننا بعيدون كل البعد عن زوال حسّ القيم، بدليل أن الأجيال الشابة المتعلّمة لا تقلّ عن الأجيال السالفة تطلّباً للقيم الكلاسيكية، التي هي في أساس الحياة الديمقراطية والعائلية والاجتماعية، أما ما قد يطالعنا من تساهل بشأن بعض أنواع السلوك المشجوبة فمرده إلى تغليب قيم التسامح واحترام إرادة الآخر والحفاظ على كرامته.

ومهما تضاربت الآراء بشأن هذه النظرية التي تشكل تحدّياً لعدد

من الاتجاهات الفكرية، يبقى بودون رجل علم ومنطق يسعى بالصدقيّة المطلوبة إلى إعطاء السوسيولوجيا هوية افتقدتها، في عرفه، بإعراضها عن مفهوم الحس السليم، ويطرح على بساط البحث قضايا معاصرة تهمّ الباحثين وعلماء الاجتماع وأهل السياسة.

إلى زوجتي

تمهيد

يتحقق لدينا يوماً بعد يوم أن العلوم الاجتماعية، كالعلوم الطبيعية، تنمو وتصيب تقدماً بفضل المقالات أكثر منها بفضل الكتب. وها هنا مجموعة مقالات ترد في أعقاب كتاب لي بعنوان: **عقل وأسباب وجيهة**(*) أدافع فيه عن النظرية العامة في العقلانية. لقد قمت بتحرير العديد منها في سياق الجدل الناشىء حول الكتاب، فكنت في شرحي النظرية المدافع عنها، غالباً ما أتوفر على هذه أو تلك من النقاط، تبعاً لما تفرضه علي ظروف الردّ. لذا جاءت مرتكزات النظرية العامة في العقلانية والأسباب التي تجعلني أراها أغنى من نظرية الاختيار العقلاني تفوق في هذا البحث وضوحاً واكتمالاً ما كانت عليه في كتابي الصادر عام 2002، فضلاً عن أن المقالات التي نحن في صددها تتيح إلقاء نظرة شاملة على حشد متنوّع من الموضوعات التي أظهرت النظرية العامة في العقلانية أنها النموذج الأمثل لمقاربتها، وأن عدداً لا يستهان به من المؤلفات السوسيولوجية التي تحظى بتقدير الجميع ينتظم في سلكها تلقائياً.

إن المقالتين الأوليين من القسم الأول تقدمان نظرة إجمالية عن

(*) Raymond Boudon, *Raison, bonnes raisons* (Paris: PUF, 2002).

النظرية العامة في العقلانية، موضحتين ما بينها وبين نظرية الاختيار العقلاني من علاقات، كما تقدمان تعريفاً تحليليّاً لمفهوم العقلانية الخِلاقية(*) الذي هو موضوع جدال. أما المقالات الخمس التي يتألف منها القسم الثاني فتبيّن أهمية اعتماد النظرية العامة في العقلانية في تفسير كُبرَيات المسائل السوسيولوجية، وهي: فهم الثقافات الأخرى؛ تفسير المعتقدات الدينية وتلك التي ينعتها المراقب بـ «اللاعقلانية»؛ تفسير ظاهرات الرأي والتغييرات الطارئة على القيم جيلاً بعد جيل، وأيضاً، النزعات التي تميّز المجتمعات الديمقراطية، قصر أمدها أم طال. إن التطرّق إلى هذه الظاهرات الملموسة من شأنه أن يكشف لنا أن للجدالات النظرية المتعلقة بنظرية العقلانية، انعكاساً مباشراً على شرح الظاهرات الاجتماعية.

إذا كان التفسير العفوي للظاهرات الاجتماعية يجعل منها عادةً نتيجة لتصرفات لاعقلانية، فإن الاستنتاج العام الذي ينجلي عنه ما ضمّه الكتيّب الحالي من نصوص يوجب ردّها إلى علل عقلانية. ذلك ما أدركه بالفطرة كل من توكفيل وفيبر ودوركهايم إذ رأوا أن التفسير السوسيولوجي غالباً ما يتمثل في توسيع حدود العقلاني. إنها إحدى أبرز السمات التي تشهد على عظمة تآليفهم وتجعل منها توطئة وتمهيداً لمذاهب العلوم الاجتماعية التي تمر اليوم بأزمة هويّة.

لقد كان الفصل الذي يحمل عنوان: «تشظّي النظرية الاجتماعية المعاصرة» معدّاً ليشكّل جزءاً من كتاب عن النظرية السوسيولوجية، تجاوباً مع مبادرة قام بها فرنسوا غازيل وجاك كونين ـ هوتر. في حين أن الفصل المسمّى: «نظرية الاختيار العقلاني والنظرية العامة في العقلانية» هو ترجمة فرنسية موسّعة لفصل كنت قد أعددته للطبعة

(*) عقلانية لها علاقة بالقيم.

الثالثة من كتاب *The New Blackwell Compagnion to Social Theory* الذي تولّى الإشراف عليه بريان س. تورنر (Bryan S. Turner). أما مقالة «عقلانية الحداثة بحسب توكفيل»، فهي نص محاضرة ألقيتها في معهد فرنسا، في الحادي والثلاثين من شهر أيار/ مايو عام 2005، في إطار ندوة جرى عقدها بمناسبة المئوية الثانية لولادة توكفيل، ونشرت تحت عنوان: «شرط توكفيل: العلم السياسي الجديد»(*)، وأما الفصلان «عقلانية المعتقدات الدينية بحسب ماكس فيبر» و«عقلانية الـ «لاعقلاني» بحسب دوركهايم»، فهما، في الأصل، مقالتان صدرتا في مجلة **السنة الاجتماعية**(**): الأولى، بعنوان: «عقلانية الديني في نظر ماكس فيبر»، والثانية، بعنوان: «الأشكال الأولية للحياة الدينية: نظرية مازالت على قيد الحياة»(***). وكما إن مقالة «عقلانية تطوّر القيم من جيل إلى جيل» هي نسخة معدّلة لمحاضرة ألقيتها في كندا بمناسبة انعقاد الجمعية الملكية في الخامس عشر من تشرين الثاني/نوفمبر، كذلك مقالة «عقلانية تطور الديمقراطيات المؤسساتي» هي نسخة معدّلة لكرّاس بعنوان: **تجديد الديمقراطية: كيفية استخدامها**(****). وما شجّعني على جمع هذه النصوص هو التقاؤها عند نظرة واحدة: كلها تشهد على أهمية تبنّي مفهوم منفتح للعقلانية في عملية تحليل الظاهرات السياسية وفهمها. كلها تظهر أن العلوم الاجتماعية تؤتي ثمارها

(*) *The Tocqueville Review = Revue Tocqueville*: vol. 37, no. 2, pp. 13 -34.

(**) «La rationalité du religieux selon Max Weber,» *L'année sociologique*, vol. 51, no. 1 (2001), pp. 9 - 50.

(***) «Les formes élementaires de la vie religieuse: une theorie toujours vivante,» *L'année sociologique*, vol. 49, no. 1 (1999), pp. 149 - 198.

(****) *Renouveler la démocratie: mode d'emploi* (Paris: Fondation pour l'innovation politique, 2007).

المرجوّة عندما تجعل من الظاهرات الأكثر لاعقلانية في الظاهر نتيجةً لتصرفات فردية عقلانية. كلها تسعى إلى جلاء الغموض عن مسألة حدود العقلاني، وهي مسألة نظرية جوهرية تواجهها العلوم الاجتماعية في عصرنا الحاضر. لقد بات من السهل على علماء الاقتصاد اليوم أن يدركوا أكثر فأكثر قصور نظرية العقلانية التي فرضت نفسها على نظامهم، أي نظرية الاختيار العقلاني، إدراك علماء الاجتماع أنهم أفرطوا في الانسياق وراء التسهيلات التي تقدمها لهم تفسيرات السلوك اللاعقلانية.

ولما كنت قد قدّمت الكثير من نصوص هذا الكتاب بشكل محاضرات فقد أفدت أيما إفادة مما تم توجيهه إلي من ملاحظات وطرحه علي من أسئلة في مجال ضبط النصوص المعروضة على القارىء في الكتاب الحالي. وإني إذ أخص بالشكر كلاًّ من السيد محمد الشرقاوي والسيدة آني دوفينان لما أبدياه حول النص من ملاحظات ساهمت في تحسينه إلى حد بعيد، لا أملك إلا أن أتوجّه بشكر مماثل إلى زوجتي التي ساعدتني على جلاء الغموض المحيط بصيغته الأولى، وأمدّتني بالعديد من الشواهد المستفادة من الحياة الاجتماعية والسياسية، حاضراً وماضياً، أنا الذي طالما اعتقدت بضرورة تعزيز الأفكار النظرية بالشواهد واختبار أهميتها بإظهار جلائها أموراً وواقعات تُشعر، في مرحلة أولى، أنها مكتنفة بالإبهام.

باريس، 30 حزيران/ يونيو 2007

«إن المفهوم الذي يعتبر، من وجهة نظر بدائية، صحيحاً لأنه جماعي يكاد لا يغدو جماعياً إلا لأنه يُعتبر صحيحاً، أي إننا نطالبه بإبراز أوراقه الثبوتية قبل إيلائه ثقتنا»

إميل دوركهايم



مقدمة

نظرية في العقلانية للعلوم الاجتماعية

«لم يُعطَ للبشر أن يشتركوا في شيء مثلما أُعطي لهم أن يشتركوا في الحس السليم». هذا القول المأثور سيحظى بتأييد كبار الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد، على السواء، فقد دلت نظرية «المشاهد المحايد» لآدم سميث على أن حظوظ تعرّف العدل والصواب كلها تغدو متاحة للفرد عندما يبدي رأيه في أمور لا تضع مصالحه وأهواءه وأحكامه القبْلية على المحكّ، ولا تعوزه فيها الكفاءة المطلوبة، كما رأى جان جاك روسو أن الحس السليم هو في أساس التوافق الديمقراطي. وذلك أن «الإرادة العامة»، في نظر روسّو، هي الإرادة التي يعبر عنها مجموع المواطنين، حالما يتم لهم التحرر من مصالحهم وأهوائهم وأحكامهم القبْلية تحرراً يخوّلهم أن يتّخذوا بمعونة الحس السليم قراراً موحّداً في شأن كل ما لا يستدعي معرفة خاصة من القضايا. هذه الفرضية تستبق صورة «غشاوة الجهل» لجون راولز. أما نظرية الإلمامات الأولية (Prénotions) لإميل دوركهايم فتوحي بأن الفرد قادر مبدئيّاً على تعرّف الأحكام القبْلية التي تؤثر في آرائه، بداعي حرصه على مصالحه، أحياناً، وأكثر

الأحيان، بداعي الاستسلام إلى الكسل المعرفي الذي يقوده إلى الاكتفاء بالأفكار الوافدة إليه من خارج.

إن مفهوم الحس السليم ضروري عمليّاً لفهم كل ظاهرة، اجتماعية كانت أو سياسية أو ثقافية، ومن دونه يصعب فهم ما يميز الحياة الديمقراطية من تطوّرات، سواء على المدى القريب أو المتوسط أو البعيد، كما يصعب استخراج المعلومات المتضمنة في استطلاعات الرأي التي هي بمثابة الخبز اليومي لفريق المحللين السياسيين وعلماء السوسيولوجيا، كما يصعب تفسير المعتقدات التي تميّز العصور الغابرة والثقافات الغريبة. كذلك مفهوم «الحس السليم» ضروريّ لفهم العمل السياسي والعادي، فإن أبينا أن نقرّ بقدرة الكائن البشري على اعتماد الحس السليم في الحكم على الأمور التي لا تطرح مصالحه وأهواءه على المحك، وتمتّعه بالأهلية المطلوبة لمواجهتها، فإن مبدأ الديمقراطية الأساسي، ذاك الذي يوجب اعتبار كل مواطن مصدراً أعلى للحق والقانون، يغدو مجرّداً من كل معنى. وإن لم نعترف بدور مبدأ الحس السليم في الحياة الديمقراطية، آلت هذه الأخيرة، بفعل تضارب المصالح والأهواء، إلى النموذج الهوبسي المتمثل في حرب الكل ضد الكل.

يبقى أن نوضح المقصود بـ «الحس السليم». ومن الممكن، كما سنرى، أن نقدّم له تعريفاً تحليليّاً. إن تداول مفهوم «الحس السليم» بألفاظ متنوعة، بدءاً بسميث وروسّو وانتهاء براولز، يشهد، على أهميته النظرية. إلا أنه ما من مذهب علمي إلا ويستعمل مفاهيم نظرية، والسؤال المطروح هو الآتي: هل هذه المفاهيم هي فعلاً مصدر فهم، وتسمح بصياغة مبادىء صالحة للعمل؟

من الممكن ـ قلت ـ إدراج اسم دوركهايم في لائحة هؤلاء

المؤلّفين، فقد أورد في كتابه الأول أن «الفردية (. . .) والفكر الحر لا يبدءان من مكان» (Durkheim, 1960 [1893], p. 146)، وهذه الصيغة تفترض كائناً إنسانياً مستقلاً يتمتع بحس سليم، أي نموذجاً للكائن البشري حاضراً باستمرار في التحاليل العملية لعالم الاجتماع الفرنسي الكبير هذا، كما في أمهات المؤلفات السوسيولوجية. أما «الحس المشترك» فليس إلا الحس السليم لكل الأفراد مجتمعين، بدليل ما أوضحه دوركهايم مجدداً في آخر كتبه من أن «المفهوم الذي يعتبر، لدى البدائيين، صحيحاً لأنه جماعي يكاد لا يغدو جماعيّاً إلا لأنه يُعتبر صحيحاً، أي إننا نطالبه بإبراز أوراقه الثبوتية قبل إيلائه ثقتنا» (Durkheim, 1979 [1912], p. 624). وهكذا، فما من فكرة تفرض نفسها على الحس المشترك - إن لم يكن مباشرةً فعلى المدى البعيد - إلا إذا كان لكل فرد أسبابه الموضوعية في تأييدها.

القطيعة مع فلسفة الأنوار

ظهرت في القرن التاسع عشر تيارات فكرية بعيدة الأثر تعارض التقليد القائل بمفهوم الحس السليم. هذه التيارات، التي بلغت أوج ازدهارها في القرن العشرين، لم تنكر وجود الحس السليم وحسب، بل ذهبت إلى حد القول إن الكائن البشري يسلك بوحي من مصالحه وأهوائه وأحكامه القبْليّة، بل وإلى أبعد من ذلك، أيضاً، حين زعم المنضَوون تحت لوائها أن أفكار الكائن البشري تنشأ بتأثير من قوى ثقافية واجتماعية وبيولوجية ونفسية خارجة عن نطاق سيطرته، أو بالأحرى، عن دائرةِ وعيه. إن الاختلافات القائمة بين الوضعية (Positivisme) والماركسية والفرويدية وسواها من التيارات التي تتميز بأفكار أكثر بساطة كالثقافوية والبنيوية، تحتفظ كلها بقاسم مشترك، ألا وهو تقديمها صورة في منتهى الجدّة عن الكائن البشري، فقد كان تقليد الفكر الغربي برمّته، ومن ضمنه فلسفة الأنوار، يركّز على

استقلالية الكائن البشري وحريته وقدرته على إطلاق الأحكام من دون أن يغفل دور الأهواء والمصالح والأحكام القبْلية في النفسية البشرية، ونحن لا نقرأ مؤلَّفاً لماكس فيبر أو لإميل دوركهايم إلا ونلمس فيه حضور الفكر الكنتي الذي لا يَني يشدّد على العقلانية واستقلالية الكائن البشري، بعكس تيارات الفكر اللاعقلانية التي ازدهرت إبّان القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي تصوّر الكائن البشري في وضعية تبعية جوهريّة. ولا نظننا بحاجة إلى التشديد على التأثير الذي مارسته هذه التيارات على قطاعات واسعة من العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن خلالها على مناهج التعليم ووسائل الإعلام، وبنسبة أقل، على الجمهور، فقد كرّست نظرة طبيعية إلى الكائن البشري من شأنها أن تفضي حتماً إلى فلسفة نسبَوية (relativiste). ولا غروَ، فمنذ أن يتعيّن على أحد الكائنات البشرية إصدار حكم قيمي من نوع: هذا جيد ومشروع... إلخ، بتأثير من قوى اجتماعية وثقافية ونفسية وبيولوجية تفرض عليه نفسها آليّاً، يستحيل القول إن حكمه هذا هو أصحّ من حكم كائن بشري آخر يخالفه الرأي. وهكذا نجد أنفسنا مع النظرة الطبيعية إلى الكائن البشري مسوقين إلى استنتاج مؤداه أن القضية كلها قضية رأي، وكل الآراء و«الثقافات» سواء.

وما يلقي بظلال الشك على صلاحية النماذج المتبنّاة من قِبَل التيارات الفكرية المذكورة هو إعراض كبار السوسيولوجيين عنها، وأبرزهم توكفيل وفيبر ودوركهايم، الذين اكتفوا بالمفهوم الكلاسيكي للكائن البشري، خلافاً لما تسعى إلى إيهامنا به بعض التفسيرات التي تتبنّى المذهب الطبيعي. هؤلاء لم يرَوا في الإنسان كائناً خاضعاً لسيطرة قوى مجهولة بل كائناً يتحلّى بالحسّ السليم، وإن أمكن أن تعروه الأهواء والأحكام المسبقة باللبس والإبهام. وقد انطلقوا من

هذا النموذج إلى تفسير الظاهرات الماكروسكوبية(*) التي تستدعي تفسيراً هو أبعد ما يكون عن العفوية والارتجال، فكما تمّ لتوكفيل تبديد سحر كل من الظاهرة الدينية الاستثنائية في أميركا وعبادة العقل في فرنسا القرن الثامن عشر بإثباته للأميركيين والفرنسيين معاً تكويناً نفسانيّاً عادياً جداً، كذلك استطاع ماكس فيبر أن يجلوَ النقاب عن أعداد لا تُحصى من الظاهرات الدينية التي عكف على دراستها، من دون أن ينسب إلى المؤمنين، هو الآخر، إلا تكويناً نفسيّاً في منتهى العادية. أما دوركهايم فقد بيّن أن تفسير المعتقدات التي هي في ظاهرها لاعقلانية، كالاعتقاد بوجود علاقات سببية وهمية تُبنى عليها الممارسات السحرية، يغدو أكثر إحكاماً في حال افترضنا مؤمنين لا يتّصفون باللاعقلانية.

ردّ فعل نظرية الاختيار العقلاني

إن أبرز ما انطبع به تاريخ العلوم الاجتماعية خلال العقود الأخيرة هو الإفراج الحافل بالدلالة عن نظرية ذات مرمى شمولي، ردّاً على التيارات الفكرية التي تعزو السلوك الإنساني إلى عمل القوى التي تفرض نفسها على الفرد. إنها نظرية الاختيار العقلاني التي توثق عُرى القرابة بين الإنسان السوسيولوجي والإنسان الاقتصادي وتقدّم إطاراً نظريّاً عامّاً للعلوم السياسية والاجتماعية، ولاسيما علم الاجتماع. وقد تعاظم تأثيرها مؤخّراً في مجال العلوم الاجتماعية.

لقد سجّلت نظرية الاختيار العقلاني هذه نجاحات بارزة لا تقبل الجدل بإتاحتها تفسيراً علميّاً شافياً للعديد من الظاهرات التي يجري تصنيفها في خانة الاقتصادي فضلاً عن ظاهرات كثيرة أخرى تخرج

(*) الظاهرات الخاصة بالفئات الاجتماعية الكبرى: شعوب، أمم، حضارات... إلخ.

كلّياً عن هذا النطاق، لكن اللافت هو ما قدمته في مجال تفسير الظاهرات السياسية. وأول ما يحضرنا بهذا الخصوص هي الأعمال التي باتت تعتبر كلاسيكية لكل من أنطوني دونس (Anthony Downs) ومانكور أولسن (Mancur Olson) وجيمس بوشنان (James Buchanan) وغوردون تولّوك (Gordon Tullock)، وأنطوني أوبرشال (Anthony Oberschall)، ومؤخّراً، لغاري بيكر (Gary Becker) (1996) وجيمس كولمان (James Coleman) (1990)، وكثيرين سواهم. لكنها أظهرت غنى مميّزاً في أعمال جيمس ويلسون (James Wilson) (1975) وراسل هاردين (Russell Hardin) (1995) على صعيد تفسير ظاهرات الجنوح، فضلاً عن إتاحتها تفسير الظاهرات الجماهيرية، كما أثبت جيمس كولمان.

تُعزى نجاحات نظرية الاختيار العقلاني هذه إلى طرحها تفسيراً «فردانيّاً» لظاهرات يبدو، من الوهلة الأولى، أنها تفلت من هذا الإطار. إن أسطورة علم النفس الجماعي، التي يجري الفصل بين آليّاتها وآليّات علم النفس الفردي، ما فتئت تعود إلى الواجهة دوريّاً منذ غوستاف لو بون (Gustave Le Bon) حتى يومنا هذا. وما يمكن قوله، بشكل عام، هو أن وقوع أحداث مربكة ومثيرة للاشمئزاز كان يتأدّى بانتظام إلى صدور كتابات تعزو هذه الأحداث إلى اللاعقلانية المتجذِّرة في عمق الكائن البشري وقوانين علم النفس الجماعي التي يبقى الكشف عنها في عهدة الباحثين.

لم تكن الاغتيالات المدبّرة من قبل المتطرّفين كافية لإحياء نظريات السلوك اللاعقلانية، وإنما جارتها في ذلك تقلبات البورصة واتساع «حظيرة الإنترنت»، فلا نعجبنّ إذا كان علم النفس الجماعي هذا الذي يحسب مطلقوه أن أسبابه متميزة تماماً من أسباب علم النفس الفردي، قد ظل في حالة تخلّف بحكم طبيعة الأمور.

لقد جاءت نظرية الاختيار العقلاني تلبّي انتظار علماء الاجتماع الذين كانوا قد أدركوا بوضوح متنامٍ، في السنوات الأخيرة، قصور المفهوم الذي يرى الكائن البشري خاضعاً جوهريّاً لقوى مجهولة نابعة من مصدر اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي أو بيولوجي، وبكلام أوضح، خاضعاً للـ «بُنى الاجتماعية» والمعايير السائدة في بيئته، فضلاً عن قوانين التطور البيولوجي أو بعض الغرائز، كغريزة المحاكاة. إن النفوذ الذي تحظى به نظرية الاختيار العقلاني مردُّه إلى عاملين هما: نجاحاتها العلمية التي لا تُنكر، واعتقاد كثيرين بأنها توفّر بديلاً لمفهوم السلوك هذا القابل للجدل.

إخفاقات نظرية الاختيار العقلاني

على أنني، بالرغم من ذلك كله، أعتقد أن نظرية الاختيار العقلاني لا تقدم للعلوم الاجتماعية إطاراً فكريّاً وافي الشمول، بدليل ما نراه من عجزها عن تفسير بعض الظاهرات الشائعة والمألوفة، فهي لا تخوّلنا، مثلاً، أن نفهم لماذا يقترع الناس، وتقف عاجزة أمام المشاعر السلبية التي توحي بها بعض التصرفات المشجوبة عالميّاً عجزَها عن تفسير ظاهرات مهمة كتطور الحس الخُلُقي أو المشاعر الدينية في المجتمعات الغربية في القرون الأخيرة، أو العقود الأخيرة، على الأقل، لا بل إن الواقع يدحض أحياناً بفجاجة مذهلة ما يجري استخلاصه من هذه النظرية من تكهّنات. وقد أثبتت الاختبارات في مجال العلوم العصبية أن سلوك الأشخاص في بعض الظروف لا يوافق نظرية الاختيار العقلاني إلا إذا تم سلفاً تعطيل بعض المناطق المحددة في دماغهم، ما يعني أن إنساناً سويّاً لا يخضع لمبادىء نظرية الاختيار العقلاني حُكماً. على أن هذه المعطيات تصطدم بادّعاء غالباً ما تجهر به هذه النظرية انسجاماً مع ما يؤثر عنها من شكلانية، ألا وهو قدرتها الباهرة على التكهّن.

إن دلائل العجز هذه تقضي على نظرية الاختيار العقلاني بإغفال تصنيفات سلوكية مهمة والانصراف إلى تفسير ذي طابع لاعقلاني يستدعي قوى بيولوجية وثقافية واجتماعية ونفسية مغفَلة، لكنها في ذلك تنكفىء إلى مفهوم السلوك البشري بعد أن كانت تدعي إقصاءه والحلول مكانه، فضلاً عن أن القوى التي تستدعيها هي، في الغالب، قوى افتراضية على غرار تلك التي يجري التسليم بها ضمناً في بعض العبارات، كقولهم: «هم يتصرفون على نحو يبدو لنا مستغرباً **لأن** هذا النوع من التصرف هو المألوف في بيئتهم، ويعتقدون بأمور مستهجنة **لأنه** الاعتقاد الشائع في ثقافتهم». مثل هذه التفسيرات، وإن تكن شائعة، هي تحصيل حاصل ولا تستحق أن تسمّى «تفسيرات»، بل إنها تنتمي، في الأصل، إلى طائفة التفسيرات الكاذبة التي استثارت تهكّم موليير الشهير: «الأفيون ينوِّم لأن له فضيلة تنويمية». لقد سقطت نظرية الاختيار العقلاني في الوهدة التي أرادت أن تنتشل منها العلوم الاجتماعية حين اكتفت باستدعاء الفكرة القائلة إن الفاعلين الاجتماعيين يتصرفون بتأثير من «الأُطُر» التي أرستها القوى المغفلة لتفسير ما يفوتها تفسيره من تصرفات. وقد صدق كارل بوبر (Karl Popper, 1976) إذ قال إن فكرة «الإطار» هي فكرة أسطورية محض ولا تستحق أن تُنسب إلى اللغة العلمية.

لقد وعى بعض المؤلفين الطابع المرفوض لهذه التفسيرات الجوفاء، فاقترحوا معالجة قصور نظرية الاختيار العقلاني بتوجّههم شطر العلوم العصبية والسوسيوبيولوجيا. من بين هؤلاء كاتب أميركي نافذ يدعى جيمس ويلسون قدم في أولى مؤلفاته تحليلاً للتصرفات الإجرامية انطلاقاً من نظرية الاختيار العقلاني ونجح في ذلك، كما أسلفت، إذ بيّن أن المنحرف غالباً ما يخضع لحسابات عقلانية، وأن هذه الفرضية تتيح تفسير الكثير من أشكال الإجرام التي تختلف

باختلاف الأزمنة والأمكنة. لكن سعيه لاحقاً إلى إثبات وجود الحس الخلقي في صميم الكائن البشري واقتصار الجنوح، بالتالي، على حفنة ضئيلة من الأفراد، جعله يتخلّى عن نظرية الاختيار العقلاني لمصلحة السوسيوبيولوجيا (Wilson, 1993).

لا جدال في أن السوسيوبيولوجيا مدعوّة، ومعها العلوم العصبية، إلى إلقاء الضوء مستقبلاً على ظاهرات اجتماعية يصعب على العلوم الاجتماعية نفسها اختراقها. لقد أوحت السوسيوبيولوجيا بفرضيّات مهمة كتلك التي طرحها ويلسون بشأن أصل المشاعر الخلقية، إلا أنه يصعب التبصّر، في وضع معارفنا الراهن، بالطرق التي تخوّلنا التحقق من هذه الفرضيات. أما العلوم العصبية فإنها، باسترعائها النظر إلى النتائج الناجمة عن مختلف أنواع الإصابات في الجهاز العصبي المركزي، تؤمّل بالاهتداء إلى العلل السلوكية التي يصعب تفسيرها بالاعتماد، فقط، على ما تمدّنا به العلوم الإنسانية والاجتماعية.

على أن من حق العلوم الاجتماعية، طبعاً، أن تحافظ، من ناحيتها، على طموحها المتمثل في تفسير الظاهرات الاجتماعية والسياسية على أنواعها باتخاذها موضوعاً لدراستها أشخاصاً عاديين ذوي تكوين نفساني عادي. والشواهد موفورة في تاريخ العلوم الاجتماعية على إمكان الاكتفاء بهذه الموادّ في تفسير الظاهرات الاجتماعية والسياسية العجيبة.

باختصار، إن الآفات التي تشكو منها نظرية الاختيار العقلاني جعلتها تستقبل من النافذة كل ما نجحت في طرده وإيصاد الباب دونه من شروحات ذات طابع لاعقلاني. على أنه إذا كانت بعض التفسيرات اللاعقلانية الطابع تندرج في خانة العلم، كتلك التي توافينا بها العلوم العصبية والسوسيوبيولوجا، فما تلك هي حال البعض

الآخر من التفسيرات التي تقف عند حد استدعاء القوى النفسية والاجتماعية الخفيّة.

كانت الصعوبات التي واجهتها نظرية الاختيار العقلاني قد أوحت إلى هربرت سيمون (Herbert Simon)، قبل ذلك، بنظريته المسمّاة: «في العقلانية المحدودة». أما غاري بيكر الأقرب إلينا عهداً فقد اقترح، من جهته، صيغة معدّلة لنظرية الاختيار العقلاني، تتيح ملء بعض ثغراتها. إنهما صاحبا أبرز إنجازين سجلتهما نظرية العقلانية خلال العقود الأخيرة. لكن نظرية الاختيار العقلاني تبقى، حتى في هاتين الصيغتين المنفتحتين، عاجزة عن تفسير العديد من الظاهرات. من هنا أهمية التبصّر بأسباب النقص في النظرية المذكورة والعمل على معالجتها، إن أمكن.

نظرية عامة في العقلانية

ذاك هو أحد الأهداف الرئيسة التي ترمي إليها الدراسات المتضمنة في هذا الكتاب، والتي تطرح نظرية معلّلة بالشواهد تتحدّد، شأن نظرية الاختيار العقلاني، ضمن منظور الفردانية المنهجية، لكنها بخلافها تتحاشى اختزال عقلانية الكائن البشري ببعدها الأداتي، معتبرة أن العقلانية تتعدّى اختيار الوسائل إلى الغايات والقيم، وهو ما يتعيّن علينا إيضاحه، بالتأكيد. هذه النظرية، التي أقترح تسميتها: **نظرية عامة في العقلانية**، تُبنى على تشخيص مفاده أن عيوب نظرية الاختيار العقلاني ناجمة عن خلطها بين العقلانية والعقلانية الأداتية وافتراضِها أن هذا الخلط يخلو من كل إلزام. ولما كان هذا التشخيص يقود إلى توسيع فكرة العقلانية فقد رأيت أن أنعت هذه النظرية بالـ «عامّة».

إن **النظرية العامة في العقلانية** تتيح تفسير الظاهرات الاجتماعية

الأساسية، كظاهرات المعتقد والرأي، تفسيراً ينأى بها عن اللاعقلانية التي تطبع تفسيرات أخرى شائعة وغير مقنعة تجعل من هذه الظاهرات نتيجة حتميات سوسيوثقافية. إنها ضرورية، لا لتفسير المعتقدات وحسب، بل الأفعال أيضاً، مادام كل فعل ينطوي على معتقدات، كما إنها تفوق نظرية الاختيار العقلاني قدرة على التكهّن بتحاشيها كلّيّاً استدعاء قوى إفتراضية مغفلَة في تفسيرها سلوك البشر وأعمالهم ومعتقداتهم.

إن أول فصول هذا الكتاب (**تشظّي النظرية الاجتماعية المعاصرة**) يتحرّى الأسباب التي تُظهر العلوم الاجتماعية اليوم محرومة من كل إطار نظري عام، باستثناء نظرية الاختيار العقلاني التي لا تشكل موضوع إجماع، في حين يدأب الثاني (**نظرية الاختيار العقلاني والنظرية العامة في العقلانية**) على إجراء تشخيص دقيق لنجاحات نظرية الاختيار العقلاني وأسباب إخفاقاتها، مبيّناً أن علاج عيوب نظرية الاختيار العقلاني يكمن أساساً في إعادة صهر نظرية العقلانية السائدة اليوم في مجال العلوم الاجتماعية. ومن هذين النصين الأولين تنبثق النظرية المدعوّة نظريةً **عامة** في العقلانية.

أما فصول الجزء الثاني من هذا المؤلَّف فتسعى إلى إبراز أهمية هذا النموذج في ما يتعلّق ببعض المسائل المحورية: لقد بيّنت في الفصل الثالث (**عقلانية الحداثة بحسب توكفيل**)، أن «العلم السياسي الجديد» الذي لم يتوانَ توكفيل في زمانه عن المجاهرة بضرورته محدداً أُطره ضمناً، يطبّق النظرية العامة في العقلانية سلفاً على مشكلة تفسير الاختلافات الثقافية، كتلك التي يثبتها بين فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة، كما أوضحت في الفصلين الرابع (**عقلانية المعتقدات الدينية بحسب ماكس فيبر**)، والخامس (**عقلانية «اللاعقلاني» بحسب دوركهايم**) أنه يستحيل خارج إطار النظرية العامة

في العقلانية إنتاج تفسير يتصف بالعلمية للمعتقدات الدينية والمعتقدات السحرية، وهو ما أشار إليه بوضوح ـ وإن بطريقة مضمرة ـ العالِمان المذكوران اللذان طبع اسمهما علم الاجتماع في ألمانيا وفرنسا، على التوالي. ثم زدت فأثبتت في الفصل السادس (**عقلانية تطور القيم من جيل إلى جيل**) أنها ضرورية لتعليل التغييرات التي تم رصدها في قيم العالم الغربي على مرّ الأجيال، بعدما أظهرت الأبحاث الميدانية المتوفرة لدينا أن ما نشهده من تطور الأخلاق في العقود الأخيرة مردُّه إلى العقلنة أكثر منه إلى المصادفة والعرَض. أخيراً، لقد بيّنت في الفصل السابع (**عقلانية تطوّر المؤسسات الديمقراطي**) أهمية اعتماد النظرية العامة في العقلانية في تفسير تطور المؤسسات الديمقراطية، وأن نهج العقلنة هو في أساس التطورات العديدة الحاصلة في المجال الضريبي والقوانين الجزائية وتحديد حقوق المواطن وواجباته.

لا شك في أن النظرية العامة في العقلانية، كما تمّ تقديمها في هذا الكتاب، تنطبق على مواضيع أخرى لا تقل أهمية عن تلك التي عرضت لها هذه الفصول بالدراسة، لكن أكثر ما أردت التوقّر عليه هنا هي المواضيع التي تُظهر عجز نظرية الاختيار العقلاني.

إذا نظرنا إلى هذه الدراسات جملةً ألفيناها تشهد على كون مقولتي الحس السليم والحس المشترك ضروريتين للسوسيولوجيا التي تطمح إلى تقديم تفسير للظاهرات الاجتماعية حريصٍ على التقيّد بمثل ما تتقيّد به سائر المذاهب العلمية من مقتضياتٍ. إن النظرية العامة في العقلانية، كما يُستفاد خصوصاً من الدراسة الأخيرة التي تتناول تطوّر المؤسسات في المجتمعات الديمقراطية، لا تملك قدرة تفسيرية فحسب، بل قدرة تكهّنية أيضاً. لكنها، من جهة أخرى، تسمح بإكساب الماكروسوسيولوجيا أسلوباً علمياً، في حين أن هذا

الفصل الأساسي في علم الاجتماع يُعتبر اليوم أقرب إلى ما كان يسميه توكفيل: «الروح الأدبية».

أربعة براديغمات

لقد أشار ألبرت هيرشمان (Albert Hirschman) في كتاب له بعنوان **الأهواء والمصالح** (*Les passions et les interêts*) كان موضع تقدير أهل زمانه، إلى أن العلوم الإنسانية ترجّحت بين نموذجين للكائن البشري يمثّلانه مسيَّراً بأهوائه حيناً، وبمصالحه حيناً آخر. إن تحليل هيرشمان هذا صحيح، لكنه ناقص. ومن الضروري أن نكرر القول إن تحاليل كل من توكفيل ودوركهايم وفيبر، وكذلك نظرية «المشاهد المحايد» التي قدمها آدم سميث، و«الإرادة العامة» التي قال بها روسو، بل ما هو أقرب إلينا عهداً، نظرية «غشاوة الجهل» التي تطالعنا لدى جون راولز، كلها تشير إلى أنه لا مطمع لنا في تفسير الظاهرات الاجتماعية بشكل وافٍ إلا إذا أقررنا بأن الكائن البشري تسيّره الأهواء، من جهة، والحس السليم، من جهة ثانية.

وعلى أي حال، فإن حدود العقلانية باتت تطرح اليوم مشكلة نظرية أساسية في مجال فهم الاجتماعي، فإذا أردنا أن نطرح هذه المشكلة بشكل صحيح وجب علينا أن نميّز بين وجوه ثلاثة:

1/ من الممكن أن يكون حس الإنصاف لدى معظم الناس، كما يزعم بعض المؤلفين، حصيلة التطوّر البيولوجي، بمعنى أنه ينبع من آليات الانتقاء التي يتعاطى فيها التطوّر مع الشخص الإنساني وكأنه نقطة تطبيق للآليات الطبيعية التي لا يشارك فيها بصفته كائناً بشريّاً. قد لا يكون لعقلانية الكائن البشري أي دور في ولادة حس الإنصاف وتكوّنه لدى غالبية البشر. وقد أظهرت العلوم العصبية أن من الالتياثات الدماغية ما يؤدي إلى فقدان الملاءمة بين الانفعالات والأحكام والتصرفات، فلا غرو أن تتأثر العلوم الاجتماعية

بهذه المعطيات. إلا أننا لا نرى ما يمكن أن تقدمه هذه العلوم، تحديداً، في مجال إغناء المعرفة العلمية لهذه الآليات ما دون الفردية.

2/ لكن ما لا شك فيه هو أن ثمة أوضاعاً أخرى، كما يزعم فريديريش فون هايك (Friedrich von Hayek, 1983)، بنوع خاص، نشأت بوحي من رد تكيّفي صادر عن الكائن البشري منظوراً إليه كفاعل (sujet). من الممكن أن يكون وفاء الكائن البشري بالعهود الكلامية، كما يزعم عالم الاجتماع والاقتصاد والفيلسوف النمساوي هذا، ناجماً عن إدراكه أن احترام العهود الكلامية من شأنه أن يسهّل التبادل، بمعنى أن الإنسان الذي تحقق، منذ قديم الأزمنة، من فوائد التبادل ما لبث أن لاحظ في مرحلة تالية أن لا مطمع في تكرار التبادل إلا بين أفراد تجمع بينهم ثقة متبادلة. بذلك تكون القواعد الأخلاقية الأساسية، في نظر هايك، ناتجة من ممارسة التبادل الذي يقوم فيه الكائن البشري بدوره كفاعل خيرَ قيام، وتكون العقلانية التي نحن بصددها ذات طابع تكيّفي. إن هايك ينخرط في سياق التقليد السبنسري الذي يرى في التكيّف آلية أساسية من آليات التطور الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، شأنه في ذلك شأن جان بياجيه (Jean Piaget) الذي يعتبر أن الطفل يدرك أن اطّراح الغش واجب لأنه يُبطل فائدة اللعب. إلا أن آلية التكيف ليست مغفَلة، هنا، ولا هي ما دون فردية، بل خاضعة للعقلانية المدعوّة: أداتية. إن الفاعل يتبنّى طريقة تصرف معيّنة لأنها تتضمن، في نظره، نتائج تعود عليه بالخير، حتى إذا خضع الآخرون إلى المنطق نفسه نتجت من الآلية المذكورة مفاعيل جماعية. إن التقليد السبنسري، في هذه الحالة، يتجسد في صيغة ستُسمّى لاحقاً: نظرية الاختيار العقلاني، وربما، أيضاً، نموذج المنفعة المرجوّة.

3/ بيد أن الإنسان، في حالات أخرى، يظهر قدرته على إرساء المبادىء واعتناق القيم وإعداد برامج تكون غامضة في البداية ثم تشرع تتضح لدى وضعه إياها موضع التنفيذ. من هنا يوضح ماكس فيبر أن ابتكار مفهوم المواطنية في القرن الأول يمثّل قمة التجديد، حتى وإن يكن الداعي إليه هو الحرص على وضع حد للنزاعات القائمة بين الفرق الدينية الموجودة في الشرق الأوسط. لقد أطلق هذا المفهوم برنامجاً تأدى إلى بث الحركة والحياة في تاريخ العالم الغربي، على حد قول فيبر. كذلك أتاحت المنافسة المستحكمة بين السلطتين الروحية والزمنية في القرون الوسطى ظهور مبدأ الفصل بين السلطتين الذي رسم هو الآخر برنامجاً تبيّن أنه بالغ الأهمية بالنسبة إلى مستقبل العالم المتفرع من الشقّ الغربي للإمبراطورية الرومانية، إذ كان في أساس **الأوراق الفدرالية** و**إعلان حقوق الإنسان والمواطن.** إن آلية التكيف لا تؤدي هنا إلا دوراً مساعداً، حتى وإن كانت البرامج المذكورة تنمو على خلفية الاستعدادات التي أفرج عنها التطوّر البيولوجي، كحس الإنصاف أو الواجب، وأيضاً على خلفية آليات تكيّفية، على غرار تلك التي يعرض لها كل من هايك وبياجيه.

إن عالم الاجتماع الذي يبتغي إثبات قيام برامج من هذا النوع ونموّها يحتاج إلى تصوّر للعقلانية يتحدد خارج الإطار الأداتي، تصوّر يكون قادراً على تعليل الغايات والقيم التي يضعها البشر نصب أعينهم. تلك هي نقطة الضعف التي تشكو منها نظريّتا الاختيار العقلاني والسلوك العقلاني، حيث إن أيّاً منهما لم تفلح في موافاتنا بتفسير شافٍ.

وعلى العموم، فإن من شأن بعض البراديغمات المحددة بدقة أن تسهم في تفسير الظاهرات الاجتماعية، وهي: السوسيوبيولوجيا والعلوم العصبية، من ناحية علوم الحياة، ونظرية الاختيار العقلاني

والنظرية العامة في العقلانية، من ناحية العلوم الإنسانية.

ربما لاح لبعض القراء أن التحاليل المقدمة في هذا الكتاب تتسم بالتجريد النظري، بالرغم من دأبي على تأييدها بالشواهد الملموسة. لذا قد يكون من المجدي التذكير بأن تصوّر الكائن البشري والأفكار التي تسوّقها العلوم الإنسانية عموماً، لا يخلو من نتائج عملية، وهو ما يُفترض أن يكفي لإقناعنا به تاريخ كل من الماركسية والوضعية والداروينية الاجتماعية، نظراً إلى التأثير العظيم الذي خلّفته هذه المذاهب. على أن مذاهب أحدث عهداً من هذه، تتميز بأفكار أكثر بساطة كان لها ولايزال تأثيرات اجتماعية لا يُستهان بها، كالبنيوية أو الثقافوية اللتين أوحتا بطرائق تعليمية غير مسبوقة، بينها الغَث والسمين، في مجال تعليم اللغات الطبيعية والرياضيات، كما أكسبت تعليم التاريخ والظاهرات الاقتصادية والاجتماعية مضموناً عقائدياً. ولمّا كان هذان المذهبان قد ألهما السياسات التعليمية منذ عقود، فقد كان لهما بعيد الأثر في تكوين مواطنين جُدُد يشكلون ثابتة أساسية في حياة الأمّة.

على أن تأثير العلوم الإنسانية كان أبعد مما ذكرنا، حيث إنها، بتقليلها من أهمية عقلانية الإنسان في الكثير من توجهاتها، أو بإثباتها له حدوداً ضيقة للغاية، قد تأدّت إلى نشوء تصوّر يعتبر المواطنين عرضةً للترويض والتطويع بأساليب شتّى وعتها «علوم التواصل»، وأيضاً، عاجزين عن الحكم على العرض السياسي المقدّم إليهم، انطلاقاً من حسّهم السليم. وإذا كانت قد غذّت بفعلها هذا النسبوية التي تقوّض العمل السياسي في الديمقراطيات، فإن هذه النسبوية ما لبثت أن ولـدت بدورها ما يُسمّى «الفكر الأوحد»، أي الآراء الثابتة التي تغدو بمنزلة عقائد تصديقاً لما كان توكفيل يسميه «طغيان الرأي». لكن من واجبنا الإيضاح أن «الفكر الأوحد»، ولاسيّما في

الديمقراطيات، هو من صنع الأقليات الفاعلة، وغالباً ما يفرض نفسه ضد حسّ الجمهور المشترك بتأثير من الآليات التي سأعمد إلى تحليلها باختصار في آخر فصول هذا الكتاب. وعلى أي حال، فإن النسبوية والتشاؤم الناشىء عنها ليسا من الإلزام في شيء.

تبقى ملاحظة أخيرة مفادها أن نظرية العقلانية تشكل موضوعاً أساسياً بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية، إذ تسمح بمعالجة مسألة العلاقة المحورية، بوضوح تام، بين منطق التصرفات الفردية وما تحدثه من تأثيرات ماكروسكوبية. إنها من تحليل الظاهرات الاجتماعية نظير ما هو عليه علم القواعد من إتقان اللغة، أو نقد المصادر من تعلّم مهنة التاريخ، أو الرياضيات من الفيزياء، بمعنى أنها توفر إطاراً للتفكير. ولنقل إنها أسُّ العلوم الاجتماعية.

المراجع

Becker, G. *Accounting for Tastes*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Coleman, J. *Foundations of Social Theory*. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 1990.

Durkheim, É. *De la division du travail social*. Paris: PUF, 1960 [1893].

Durkheim, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1979 [1912].

Hardin, R. *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Hayek, F. A. *Droit, législation et liberté*. Paris: PUF, 1983.

Popper, K. «The Myth of the framework.» in: Freeman, E. (ed). *The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good*. La Salle, Ill.: Open Court, 1976. pp. 23 - 48.

Wilson, J. Q. *The Moral Sense*. New York: The Free Press, 1993.

Wilson, J. Q. *Thinking About Crime*. New York: Basic Books, 1975.



الجزء الأول

نظرية عامة في العقلانية

الفصل الأول

تشظّي النظرية الاجتماعية المعاصرة

إن الأُطر النظرية العامة التي ألهمت العلوم الاجتماعية بل والعلوم الإنسانية عامة، في النصف الثاني من القرن العشرين، بعد ما أوقظت الأمل بتجدد المعرفة الإنسانية في العمق، راحت كلها تتهاوى الواحد بعد الآخر، حتى لينظر كثيرون اليوم إلى البنيوية والبنيوية الوظيفية (structuro-fonctionnalisme) والماركسية والفرويدية وكأنها مسالك مقفلة. هذه المذاهب تنتمي اليوم إلى تاريخ الفكر أكثر منها إلى عالم الأفكار الحيّة، ولم تعد تصلح لتوجيه البحث، على الإطلاق، وقد جاء في مجلة **الإيكونوميست** البريطانية، وهي دورية أسبوعية واسعة الانتشار، أن من بين المفكرين الثلاثة الذين لمع اسمهم في القرن التاسع عشر واعتُبروا حتى نهاية القرن العشرين مجدّدين في مجال معرفة الإنساني جذريّاً ـ وهم: تشارلز داروين وكارل ماركس وسيغموند فرويد ـ وحده الأول لايزال يحيا في بداية القرن الحادي والعشرين. كذلك النظريات التي تكوّنت بوحي من ماركس وفرويد في القرن العشرين، وعددها يفوق الحصر، باتت في طريقها إلى متحف الأفكار، إن لم تكن على وشك السقوط في النسيان، شأنها في ذلك شأن البنيوية (Parodi, 2003).

ثمة اليوم، بالطبع، أُطر نظرية أخرى مطروحة للتداول في سوق الأفكار التي تدّعي، هي الأخرى، الشمول والإطلاق، أُطر تقصّر في الرحابة والطموح عن الماركسية والفرويدية بل وعن بنيوية الأمس المتواضعة، أيضاً، حيث إنها بدلاً من أن تكون موضوع إجماع، لا تُعتبر إلا من قِبَل أتباعها ذات رسالة عامة. نذكر منها، على سبيل المثال، نظرية الجينات الثقافية (mèmes)، وهي بمثابة تطبيق لأفكار الداروينية على الظاهرات الثقافية. يزعم مبتكر هذه النظرية، ريتشارد داوكينز (Richard Dawkins, 1976)، أننا «آلات تخلقها جيناتنا» التي لا تهدف إلا إلى البقاء والاستمرار في خضم عالم متسابق. بذلك يكون هنالك انتقاء ثقافي (sélection culturelle) يقوم على إيثار بعض العناصر الثقافية التي تحظى نتيجة ذلك بالانتشار على غرار ما تحظى بعض الجينات بالتناقل على مرّ الأجيال في عملية الانتقاء الطبيعي. لقد كثر الأخذ والردّ في هذه النظرية نظراً إلى تضمّنها ما يشبه الوعد بنظرية عامة (Guillo, 2004)، لكننا لسنا على يقين من أن غزارة النتاج الكتابي الناشىء حولها قد ساهمت في توضيح ظاهرة سوسيو ثقافية واحدة. والواقع أن ارتكازها على رسوم المعجم الدارويني يخفي مسلّمة بسيطة مؤدّاها أن غريزة التقليد المتأصلة في الكائن البشري هي المحرّك الذي يعمل على إطلاق الأفكار الثقافية الجديدة.

من جملة الأطر العامة، أيضاً، الثقافوية (culturalisme) التي تعتمدها العلوم الاجتماعية على نطاق واسع. هذه التسمية تدل على النموذج الذي تنتقل بموجبه مبادئ التصرّف والقيم والتصوّرات إلى الكائن البشري عن طريق التنشئة الاجتماعية (socialisation)، بالدرجة الأولى. تشكل الثقافوية موضوع إجماع واسع بين الأنثروبولوجيين الذين يسهل عليهم، بحكم ما تفرضه عليه مهنتهم من وعي دقيق لتنوّع الثقافات، القبول بالفكرة القائلة إنه، إذا كانت

الأخلاق والمعتقدات تحافظ على اختلافها من مجتمع إلى آخر، فلأنها تنتقل إلى الأفراد بفعل التنشئة الاجتماعية جيلاً بعد جيل. بذلك تكون الاجتماعوية، التي ترى أن مبادئ التصرّف والقيم والتصوّرات الإنسانية هي نتيجة انغماس الأفراد في البيئة الاجتماعية التي ولدوا فيها وترعرعوا، وجهاً آخر من وجوه الثقافوية. هذا النموذج البسيط يدين بشعبيته إلى تأييد المعطيات له على اختلاف أنواعها، فإذا كانت نتائج الرصد قد أظهرت أن الجنوح (délinquance) هو أكثر شيوعاً لدى الأفراد الذين تربّوا في بيئة محرومة منه لدى الذين نشأوا في بيئات ميسورة، فليس يخفى، من جهة أخرى، أن غالبية الأفراد القادمين من بيئات محرومة لا يرتكبون أي جنحة، وأن التنشئة الاجتماعية كثيراً ما لا تؤتي نتائجها المرجوّة. وقد لفت ماكس فيبر إلى أن انتشار المسيحية في الإمبراطورية الرومانية حصل بفعل الإغراء الذي مارسته على العسكريين والموظفين بالرغم من «تنشُّئهم» على الديانة القديمة المشرِكة.

سأضرب صفحاً عن نظريات أخرى تدّعي، هي أيضاً، أنها تصبو إلى التعميم، كالبنائية (constructivisme) (Keucheyan, 2005) التي ترى أن كل تصوّر جماعي وكل مؤسسة هما حصيلة عملية بناء اجتماعي. إن التوقف عند حدود هذا الطرح ضرب من السخف، كما إن اعتباره رسالة نسبَوية هو خيانة للحقيقة. لم يكن مبدأ أرخميدس ونظرية فيثاغوراس معطيين واقعيين قابلين للإدراك فوريّاً، وإنما كانا عبارة عن «بناءين». لكن ذلك لا يوجب نزع صفة الموضوعية عنهما، ولئن صحّ أن البنائية هي خاصية كل مؤسسة، فإن المؤسسات تتفاضل، من وجهة نظر موضوعية، ولهذا السبب يجري انتقاؤها.

كذلك أضرب صفحاً عن نظريات أكثر تواضعاً، وإن تكن، هي أيضاً، تتوخّى الإطلاق والتعميم، كنظرية رأس المال الاجتماعي. لقد جرى التوسّع في النظرية المسمّاة «نظرية رأس المال البشري» من قِبَل الخبير الاقتصادي إدوارد دنيسون، في الأصل، وذلك بهدف القول إن تراكم رأس المال المادي لا يكفي، استناداً إلى المعطيات الإحصائية، لتفسير النمو الاقتصادي الأميركي بين سنتي 1929 و1969. لقد برهن دنيسون على أن النمو المذكور لا يُعزى إلى تنامي رأس المال المادي وحسب، بل إلى ارتفاع مستوى التعليم، أيضاً، مما أوحى إليه بمفهوم «رأس المال البشري». هذا الاخير يقيس مستوى المعارف بمتوسّط مستوى التعليم الذي بلغته الأمة (Denisson, 1974). وقد استُخدم لاحقاً، على المستوى الفردي لا الجماعي، ثم بدأ الكلامُ على «رأس المال الاجتماعي» للدلالة على كثافة العلاقات الاجتماعية التي يملك الفرد القدرة على تحريكها، وعلى «رأس المال الثقافي» للدلالة على الكفاءات المدرسية أو العائلية التي تسهّل تكيّفه على محيطه الاجتماعي. لقد شعرنا أمام تطابق أشكال «رأس المال» المختلفة هذه وإمكان تحوّل الواحد منها إلى الآخر أننا نشهد ولادة نظرية عامة، فيما الحقيقة أننا، كما أوضح ألسّندرو بورتيس (Alessandro Portes) (1998)، أمام استعارات تعبّر بلغة علم الاقتصاد الذي يبدو الأكثر صلابة بين العلوم الإنسانية، عن ظاهرات مألوفة في هذه العلوم أكثر منا أمام نظرية، بالمعنى الحصري. وعلى غرار نظرية الجينات الثقافية التي نجحت في إسقاط جزء من تأثير الداروينية على العلوم الإنسانية، كانت نظرية رأس المال الاجتماعي توحي بأنها تؤمن للعلوم الاجتماعية التماسك المشهود به لعلم الاقتصاد، عموماً.

وقد اقترح بعضهم، شأن جيمس كولمان (Coleman, 1990)

وغاري بيكر (Gary Becker, 1996)، أن يتم المضيّ بعيداً في هذا الاتجاه وبسط بديهيّات النظرية الاقتصادية على مجمل التصرّفات، بحجة أن هذه البديهيات، التي تشكل حالة فريدة من نوعها في مجال العلوم الإنسانية، قد أتاحت، في ما يتعلق بالظاهرات الاقتصادية، تطوير حشد من المعارف المتكاملة ونظرية متماسكة كثيرة التشعّب، فلمَ لا نسعى، بالتالي، إلى تطبيقها على مجمل الظاهرات الاجتماعية؟ وما زاد في إغراء هذا الطرح هو أن «نظرية الاختيار العقلاني» المسمّاة أيضاً «نموذج المنفعة المرجوّة»، أي نظرية التصرّف التي تأسّس عليها علم الاقتصاد النيوكلاسيكي، قد طبّقت بنجاح في خمسينيات القرن الماضي على مختلف أنواع الظاهرات غير الاقتصادية، لاسيما السياسية منها. إن نظرية الاختيار العقلاني تبدو في هذه السنوات الأخيرة وكأنها المحاولة الوحيدة الجدّية، التي تهدف إلى تأمين إطار نظري عام للعلوم الاجتماعية.

لكن نظرية الاختيار العقلاني، يقول أمرتيا سين (Amartya Sen) من باب الدعابة، تُعامل **الرجل الاقتصادي** (*homo oeconomicus*) **كمجنون عقلاني** (*Rational Fool*)، والواقع أن ما يجعله في بعض الظروف يتسبب في نتائج غير مستحبّة هو كونه حسّاباً عقلانياً، لا من وجهة نظر جماعية فحسب، بل من وجهة نظره الخاصة، أيضاً، كما تؤكده مدرسة الفاعلين الاجتماعيين الذين يقعون في فخّ مأزق السجين، لا بل إن في وسعنا الذهاب إلى أبعد مما ذهب إليه سين والتأكيد على أن نظرية الاختيار العقلاني تعامل الفاعل الإنساني كمجنون عقلاني ولاعقلاني في آن معاً، طالما أن قدرته الحسابية تنحصر، في نظرها، بالوسائل التي يختارها لبلوغ أهدافه. أما هذه الأهداف فإن نظرية الاختيار العقلاني لا تملك أن تقول فيها الكثير، لذا تتعامل معها وكأنها نتيجة حتميّات اجتماعية يكتفي الإنسان بتلقّيها

سلبياً. كذلك الحال بالنسبة إلى ما يعتنقه الفرد من قيم وتصوّرات، فإنها، لمّا لم يكن لديها، أيضاً، ما تقوله بشأنها، تفترض أنها ناشئة عن حتميّات اجتماعية، معتبرة أنها بعض مفاعيل التنشئة الاجتماعية، أي القوى السوسيوثقافية (socioculturelles) الافتراضية، بشكل عام، تلك التي تصدرها أنواع البيئات الاجتماعية التي يمرّ بها الفرد. إن نظرية الاختيار العقلاني، كما يؤكّد مروّجوها، تنطوي على فائدة علمية تتخطّى الاقتصاد إلى حد بعيد، مما يتيح لنا فهم سبب رسوخها. لكنها بعد أن قضت على نفسها بالتعامل مع أهداف الأفراد وتصوّراتهم وقيَمهم تعاملها مع أمور واقعة لا تملك لها تفسيراً، باتت عاجزة عن تعليل ظاهرات كثيرة (Boudon, 2003).

خلاصة القول أن العلوم الاجتماعية تتميّز اليوم بافتقادها إلى إطار نظري عام، بالمعنى الحقيقي، من هنا انطباعها بالوصفية (descriptivisme). وهي، لئن كانت تكدّس الدراسات الخاصة ـ والمفيدة، أغلب الأحيان ـ حول أكثر المواضيع تنوّعاً، توحي أيضاً بضياع هويتها وتداعيها على نحو يستحيل تداركه، حتى ليسهل على كل من يستعرض محتويات أي مجلة معاصرة في السوسيولوجيا أن يرى فيها قائمة تأخذ من كل شيء بطَرَف.

بودّي الآن أن أطرح الفرضية الآتية: إن إخفاق العلوم الاجتماعية المعاصرة، في محاولة إنشاء إطار عام قابلٍ لأن يضمن لها الهوية والخصب، عائد إلى ارتباطها بنظرية في السلوك الإنساني قابلة للجدل، وبصوّر ضيّق للعقلانية، مما يحكم عليها بتقديم تفسيرات هشّة للظاهرات الاجتماعية.

الدوافع والمبرّرات الفردية بصفتها أسباباً لكل ظاهرة اجتماعية

من الواضح أن كل ظاهرة اجتماعية هي نتيجة المعتقدات والمواقف والأعمال الفردية. لذا كان تعليلها يوجب استطلاع

الأسباب الكامنة وراء هذه المعتقدات والمواقف والأعمال الفردية، على نحوٍ مقنِع. هنا نجد أنفسنا بمواجهة سؤال جوهري: كيف السبيل إلى تحديد هذه العلل بطريقة يقينيّة، منطقية؟

ثمة أمر مؤكد، وهو أن تحديد العلل الكامنة وراء معتقدات الفرد وأعماله أو مواقفه، كما تثبت الحياة الاجتماعية العادية، غالباً ما يكون ممكناً حتى ولو لم تشكل تلك العلل موضوع ملاحظة مباشرة. وهذه العملية لا تقتصر على توظيف القدرة البشرية على تقمّص حالات الآخرين، بل إن تحديد المبرّرات والدوافع الكامنة وراء سلوك الآخر يكون بإنشاء نظريات وفقاً للمبادئ والمعايير المعتمدة في إنشاء كل نظرية، علمية كانت أو من نوع تلك النظريات التي نعبّر عنها في الحياة الاجتماعية العادية. إن تحديد علل السلوك الإنساني لا يكون باعتماد إجراءات مختلفة عن تلك التي تعيننا على تحديد علل الظاهرات الطبيعية.

ذلك هو رأي ماكس فيبر، الذي أشار إلى أن العملية التي يصفها بـ «الفهْم» (compréhension) تستخدم الإجراءات المعتمدة عادةً في إنشاء كل نظرية، بقوله: إذا رأيتُ أحدهم يقطّع حطباً في حديقة منزله وقد أربت حرارة الجوّ على الأربعين درجة في الظل، استبعدت أن يكون ذلك بهدف استعماله للاستدفاء . بيد أنه تفسير «ملفّق»، على حد تعبير كارل بوبر (Popper)، إذ من المفترض بي أن أستعرض احتمالات أخرى لتصرّف الحطّاب بغية إيجاد تفسير ينسجم مع مجمل المعطيات التي تم لي جمعها. كذلك الحال بالنسبة إلى تفسير أي ظاهرة اجتماعية، حيث يقتضي الاستناد إلى نظرية متينة من أجل التبصّر بالعلل الكامنة وراء الأعمال والمعتقدات أو المواقف الفردية المسؤولة عنها. ولما كانت هذه العلل قائمة في المبرّرات والدوافع التي تفسّر الأعمال والمعتقدات والمواقف

المذكورة وكنا نرغب في إنشاء بناء متين، فقد وجب علينا تأسيسه على معرفة نفسانية مقبولة. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا من اختصاص علم النفس الذي أثبت جدارته ولايزال، نعني به ذلك الذي يجري استخدامه في الحياة الاجتماعية العادية.

إن علم النفس هذا يستدعي أن نُدخل في اعتباراتنا محيط (contexte) الفاعلين المعنيين، وذلك بالمعنى الواسع لكلمة محيط. مثال ذلك تفسيرنا رقصات الاستسقاء(*) الملغَزة: حسبنا جملة واحدة من ماكس فيبر للاستدلال على المنحى الذي ينبغي أن يتخذه التفسير: «إن عمل صانع النار، بالنسبة إلى البدائي، لا يقل سحراً عن عمل صانع المطر» (Max Weber, 1971; [1922], pp. 429-430). على المراقِب الذي يبغي تعليل وجود طقوس المطر أن يضع معرفته الشخصية جانباً. لقد تلقن قوانين تحوّل الطاقة على مقاعد الدراسة، لذا يعتبر عمل صانع النار عملاً عقلانياً، ولما لم يكن هناك قانون علمي ثابت يضمن فاعلية رقصات الاستسقاء، فهو يعتبرها لاعقلانية. أما «البدائي» الذي لم يتسنَّ له دراسة قواعد تحوّل الطاقة، فليس لديه ما يبرر إنشاء الاختلاف بينهما. لا شك في أن ذهن الفاعل المراقَب يبني عمل صانع النار على نظرية ما، لكن هذه النظرية لا تقنع المراقِب الغربي أكثر مما تقنعه تلك التي يرسو عليها في ذهن «البدائي» نفسه عملُ صانع المطر.

وعليه، يمكن تفسير رقصات الاستسقاء العجيبة انطلاقاً مما يلي: 1/ تحديد المعطيات المقنعة المتعلقة بالاختلافات ما بين محيط الشخص المراقِب ومحيط الشخص المراقَب؛ 2/ استدعاء

(*) تشكل هذه الرقصات جزءاً من الطقوس السحرية التي كان يمارسها البدائيون بهدف استدرار المطر.

الفرضيات المقتبسة من علم النفس العادي، كقولنا إن البدائي يعلّق أهمية على وفرة غلاله، أو إنه مقتنع بأن هطول المطر مردُّه إلى مشيئة الأرواح التي يحدّد له التقليد الوسائل الكفيلة باستمالتها إليه. إنه مقتنع بذلك لأنه لا عذر له في عدم الاقتناع، مقتنع للأسباب نفسها التي تحملنا نحن على الاقتناع بأي شيء على ذمّة العلم.

استبعاد العلوم الاجتماعية علمَ النفس العادي

لكن ما حصل هو أن علمَ النفس العادي لم يعد موصى به، على الإطلاق من قِبَل النماذج النظرية العامة المعمول بها في العلوم الاجتماعية[1].

إن نظرية الاختيار العقلاني ترتكز على علم النفس الاختزالي (réductionniste) الذي يزعم أن ما يحفّز الفاعل الاجتماعي إلى فعل شيء ما هي نتائج أعماله، كما يراها هو، ولو على حساب راحته. ولما كان يصحّ تفسير الكثير من الأعمال الإنسانية على هذا النحو، فقد أمكن تطبيق نظرية الاختيار العقلاني بنجاح على عدد من الظاهرات التي ليست كلها اقتصادية. لكن ذلك لا يصحّ في كل

---

(1) إن الطروحات الميكروسكوبية الخاصة «بعلم النفس العادي» والتي نجدها لدى كل من توكفيل وفيبر ودوركهايم، على سبيل المثال لا الحصر، تستدعي دائماً آليات نفسانية يسهل إثبات وجودها، كتسليم توكفيل بأنه ما من فرد إلا ويحرص على كرامته وراحته، وإقرار دوركهايم بأننا نميل إلى نسيان اهتماماتنا الشخصية حالما يتهدّدنا خطر الحريق، واعتبار فيبر أن الفرد يميل إلى المطالبة ببعض التماسك بين ما يعتقد به وما يلاحظه. إن الكاتدرائيات الضخمة التي شيّدوها مدينة بمتانتها إلى تلك التقنيّات المجهرية الصلبة المستعملة فيها. لذا كان من الأفضل أن يوضع «علم النفس» الذي يستعملونه بين مزدوجين، لأنهم لا يسلكون أبداً في شعاب علم النفس الاستبطاني. إن مقالة آبل (T. Abel) التي تحظى بشهرة مبالغ فيها، وهي بعنوان: «العملية المسماة الفهم» (The Operation Called Verstehen)، تخلط بين ماكس فيبر ومان دو بيران (Maine de Biran).

الأعمال، فنظرية الاختيار العقلاني تعجز عن تفسير سبب إقدام الناخبين على التصويت، في الوقت الذي تعتزم معه البقاء منسجمة مع مبادئها. لماذا يصوّت هؤلاء، في الواقع، مادام يتعذّر على أي صوت منفرداً أن يُحدث فرقاً في نتيجة الاقتراع النهائية؟ من الممكن أيضاً أن يشعر الفاعل الاجتماعي (acteur social) أنه ملتزم في العمق بأعمال يطمح من خلالها إلى تغيير واقع لا يعنيه شخصياً. تلك هي حال من يناضل من أجل إبطال عقوبة الإعدام، فإنه، وإن يكن بمأمن من تهديدها، يشعر أنه منغمس في النضال إلى حدّ جعله محور حياته.

على أن نظريات أخرى تنسب أعمال الكائن البشري إلى دوافع تتنوّع ما بين الحسد وإرادة القوة والمصالح الطبَقية والنزوات الجنسية، وأيضاً، غريزة المحاكاة. هذه الغرائز والنزوات كلها قائمة، ولكن لم يعطَ لأي منها منفرداً أن يفسّر مجمل الأعمال البشرية، لذا نجد بعض الصعوبة في استساغة محاولة بعضهم بناء ترسيمات تفسيرية عامة انطلاقاً من رؤى على هذه الدرجة من الخصوصية لآليات نفسانية يخضع لها الكائن البشري.

مع ذلك، تبقى هذه المسلمات المتنوّعة في أساس الحركات الفكرية التي عرفت أوج مجدها، ولو أن أيّاً من الترسيمات النظرية التي تبلورت حولها لا تستطيع، بسبب طابع المسلّمات الاختزالي، أن تدعي تفسير مجمل هذه الظاهرات الاجتماعية ولا إحداث توافق بين مجموع الباحثين. جميع هذه المسلمات تشترك في ميزة واحدة، ألا وهي إسنادها كل سلوك إلى **قوة نفسانية** مهيمنة تفرض نفسها على الفاعل لكنها تختلف حول طبيعة هذه القوة.

وثمة نظريات أخرى تذهب إلى أن دوافع الفاعلين الاجتماعيين ومبرّراتهم، كما يقيّض للمراقِب إعادة بنائها وللفاعلين رؤيتها بنسب تتفاوت وضوحاً، لا تمت إلى العلوم الاجتماعية بصلة، لأنها

تتصوّر الكائن البشري يتحرك جوهريّاً بدافع من **قوى اجتماعية وثقافية وبيولوجية** تفلت هي أيضاً من مراقبة الفاعل، أو بالأحرى، تتخطّى دائرة وعيه. إذا صح ذلك لم يسعنا التماس علل المعتقدات والمواقف والميول أو الأهداف التي يضعها الفاعل نصب عينيه في خانة المبرّرات والدوافع التي ينسبها إليها هو نفسه بدرجات تتفاوت غموضاً، كما يميل المراقِب ذو الحس السليم إلى إسنادها إليها بدوره. هذه المسلّمة تنأى بالكائن البشري عن ذاته، بحيث يحسب نفسه خاضعاً لمبرّرات ودوافع معيّنة، فيما الحقيقة أنه يتحرك بدافع من قوى غير منظورة.

وبقدر ما ترى هذه النظريات إلى السلوك وكأنه قابل للتفسير بقوى خارجة عن الفرد[2] يصح فيها نعت التمامية (holistes). لكن نظريات أخرى تُنسَب إلى **الفردانية** تأبى، بالمقابل، أن يكون مصدر أي ظاهرة اجتماعية خارج المبرّرات والدوافع القابلة للفهم مبدئياً من قِبَل الفاعلين الاجتماعيين المسؤولين عن الظاهرة، وتعترف بانتماء الفاعلين الاجتماعيين إلى أوساط تخضع مؤشراتها القياسية (paramètres) للتغيير. وعليه نرى «البدائي» الأسترالي لدى دوركهايم يجهل قوانين تحوّل الطاقة، بخلاف العالم الأنثروبولوجي الذي يُراقِبه. لكن هذه النظريات ترفض التصوّر الذي يجعل من الفرد مجرّد هدف تُسدّد إليه القوى الخارجية.

إن نظرية الاختيار العقلاني نفسها، كما قلت، لا تسعى بأي

(2) يُبنى رفض الفردانية المنهجية هذا، أحياناً، على فكرة مؤداها أنها تعجز عن تحليل النتائج الاجتماعية الظاهرة، مع أن فيبر يعزو ظاهرة بارزة وضخمة مثل ظاهرة توطد المسيحية في الإمبراطورية الرومانية إلى أسباب يفهمها معظم العسكريين والموظفين الرومان. من البديهي أيضاً أن يُبنى هذا الرفض في بعض الأذهان على الميتافيزيقا المادية والمختصرة التي تدعي أن سلوك الأفراد هو من نتاج «البُنى الاجتماعية».

وجه إلى تفسير أهداف الفرد وقيَمه انطلاقاً من المبرّرات والدوافع، بل تعتبرها معطيات واقعية وتنسبها إلى عمل قوى نفسية وبيولوجية واجتماعية أو ثقافية خارجة عنه. إنها تتعامل مع الكائن البشري ككائن عقلاني، بالنظر إلى ما يختاره من وسائل، وكمسكون بالقوى اللاعقلانية، بالنظر إلى الأهداف التي يسعى إليها أو القيَم التي يؤمن بها، سواء اتخذت هذه القوى شكل غرائز أو تصوّرات اجتماعية مفروضة على الفاعل بتأثير من البيئة المحيطة أو الأُطُر (frames) التي تتغلغل في ذهنه بفعل هذا أو ذاك من التأثيرات الخارجية(3).

عموماً، لم تفلح أيٌّ من كبريات الترسيمات النظرية العامة التي تطرحها العلوم الاجتماعية حالياً في تلافي عقبة مزدوجة قوامها ما يلي:

1/ تعهّد الرأي المستهجَن القائل إن **الإنسان السوسيولوجي** يختار الوسائل التي يستعملها عقلانياً لكنه يعتنق هذه القيمة أو ذاك التصوّر تحت وطأة القوى الخفيّة.

2/ الوقوع في أسر فرضية «الوعي الزائف» لأن المبرّرات والدوافع التي يلوح له أنه يتصرّف بدافع منها لا تعتبر أسباباً حقيقية لأعماله ومواقفه ومعتقداته، من حيث المبدأ.

من المهم أن نوضح أن هذا النقاش ليس نظرياً وحسب، بل إن له انعكاسات عمليّة، أيضاً، حيث يمكن أن يتم الاكتفاء بتطبيق

---

(3) إن مفهوم الأطر الذهنية (frames) هو مثال على تجوّف المفاهيم التي تحفل بها العلوم الاجتماعية، وإذا كان في الأُطُر المذكورة ما يوحي بإمكان تصنيفها في فئة البريون (prions) لدى العلماء البيولوجيين، أو الإلكترون (électron) لدى علماء الفيزياء، فإنها، بخلاف هذين المفهومين، تدلّ على وقائع تفلت من الاختبار التجريبي نهائياً. لقد أنتجت لغة خاصة هي، في عُرف بعضهم، علامة علمية حتى ليصح فيها قول توكفيل: «إنها تسمو بالفكر لكنها تحجبه».

مناهج إحصائية روتينية على ما نواجهه من معطيات كمّية، ولما كانت هذه المناهج تتمثل في البحث عن تأثير **العوامل** الجليّة أو الخفية[4] في التصرّفات أو المعتقدات، فإنها تنطوي على نزوع إلى التأويل التمامي ربما أغفل الباحث الذي يقع في شرَكه اعتبار العوامل المذكورة حصيلة مبرّرات ودوافع خاصة بالفاعلين التي يعرضون لها صورة مشوّشة. لذا كانت الشروحات التي ترافق هذه التحاليل الإحصائية، في أغلب الأحيان، ظاهرة السطحية.

إليك مثالاً على ذلك: لقد أظهر تحليل عواملي (factorielle) جرى تطبيقه ـ في أعقاب محاولة دو لا باليس[*] (de la Palice) ـ على بحث ميداني يهدف إلى تبيّن المواقف الناشئة بمواجهة الخطر أن المستجوَبين يدركون الخطر وفقاً لبعدين: شدّة الخطر الذي يكون أعظم في حال الديناميت منه في حال الموجات الكهروطيسية (micro-ondes)، واحتمال التعرّض لخطر أعظم في حال هجوم نووي منه في حال تناول الكافيين (Slovic, 1987). باختصار، لقد أتاح التحليل العواملي اكتشاف حقيقة مؤداها أن الفاعل يدرك الخطر انطلاقاً من الثابتين اللذين احتفظت بهما دائماً نظرية حساب الاحتمالات، على الأقل منذ رهان باسكال الشهير حول وجود الله.

من الأجدى أن نرى الشخص الذي يواجه خطراً محتملاً يسعى عن طريق التلمّس المعرفي إلى تبنّي موقف عقلاني من أن نراه يسعى مستعيناً بالتحليل العواملي إلى تحديد ما قد يفرض نفسه عليه

---

(4) هي جليّة، مثلاً، في حالة التحليل التراجعي [الذي يرتد من النتائج إلى المقدمات] ـ أو التحليل «اللوغاريتمي الخطي» (log-linéaire) ـ وخفيّة في حالة التحليل العواملي (factorielle).

(*) إنه جاك دو لا باليس (1470-1525) الذي تنسب إليه محاولة التعبير عن حقيقة بيّنة بشرح مبتذل.

من أطر ذهنية افتراضية. وعليه، يكون المطلوب، هنا كما في كل موضوع، أن نصوغ فرضيات ميكروسكوبية دقيقة بشأن المبرّرات والدوافع التي تلهم الأفراد تصرفاتهم، ثم أن نظهر قدرتها الفعلية على تفسير ما لدينا من معطيات[5]. لقد بيّنت، مثلاً، أن من الممكن ردّ الأخطاء التي يرتكبها المستجوَبون في اختبارات علم النفس المعرفي إلى تلمّسات معرفية قابلة للفهم (Boudon, 2003, 2006). هذه التلمّسات تتم بهديٍ من الإمدادات المعرفية التي يملكها الفاعل. لكن هناك حالات أخرى يكون فيها التلمّس محكوماً بالرهانات، كما هي الحال في مواجهة الخطر. لذا كان المجرمون، بحسب الأبحاث المتوفرة، أكثر تنبّهاً لاحتمال توقيفهم منهم إلى ما قد يتعرضون له من عقوبات نظرية (Cusson, 2005).

وإذا عدنا إلى التصرّفات في مواجهة الخطر الغذائي، تبيّن لنا، بحسب الأبحاث الميدانية، أن المستهلكين الفرنسيين استعادوا بسرعة عاداتهم الغذائية خلال فترة «أزمة جنون البقر». ومردّ ذلك، طبعاً، إلى تحققهم، على غرار مونتاين (Montaigne) في رحلته إلى إيطاليا، من أن التغيير في نظامهم الغذائي من شأنه أن يجلب لهم كل أنواع الإزعاج. وهكذا خرج المستهلكون الفرنسيون مما بثته وسائل الإعلام بانطباع مؤداه أن العلماء مازالوا مقصّرين عن تقدير حدة الخطر والتبصّر بطبيعته الحقيقية.

أما أن تكون نتائج الأزمة في مجال استهلاك لحم البقر أظهرَ في ألمانيا منها في فرنسا، فمردّ ذلك إلى تدنّي نسبة استهلاك هذه السلعة عند الألمان تدنّياً سهّل عليهم تغيير عاداتهم (Raude, 2006).

---

(5) تلك هي مقاربة «النماذج المولّدة» (Boudon, 1979) التي يشار إليها اليوم بعبارات «مقاربة الآليات الاجتماعية» (Social Mechanisms Approach) أو «السوسيولوجيا التحليلية» (sociologie analytique).

باختصار، يمكن تحليل المعطيات الماكروسكوبية الخاصة بهذه الأزمة على أنها ناجمة عن مبرّرات ودوافع قابلة للفهم.

أخيراً، إن كلاًّ من الثقافوية والبنيوية ونظرية الاختيار العقلاني، وسواها من النظريات العامة المعمول بها حالياً في مجال العلوم الاجتماعية تولّد لدينا شعوراً بالغرابة، حيث إن بعضها ينسب إلى الكائن البشري غريزة مسيطرة، وبعضها الآخر يعتبره خاضعاً لقوى سوسيوثقافية (socioculturelles)، أو بيولوجية إفتراضية قد لا يكون إثبات وجودها ممكناً إلا في علوم الحياة. وهكذا نرى الماركسية والفرويدية والبنيوية والاجتماعوية والثقافوية، وحتى نظرية الاختيار العقلاني، والتأويلات الطبيعية للعوامل التي أكدتها المناهج الإحصائية المعتمدة في «تحليل المعطيات»، تشترك كلها في تسويق رؤية غير واقعية للكائن البشري. وليست محصّلة (synthèse) كولمان (Coleman, 1990) بأفضل شأناً من محصّلة بارسنس[6] (Parsons, 1949 [1937])، بل إنهما في هذا المأخذ سواء.

العلاقات بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية

لماذا ارتأت هذه النماذج النظرية العامة أن تنسب أعمال البشر ومواقفهم ومعتقداتهم إلى أسباب غير يقينية؟ الجواب هو: لأن كل

---

(6) لقد أصاب شازيل (Chazel, 2000, p. 129) عندما حدد العيب المبطل الذي يشكو منه بناء النظرية العامة في العمل الاجتماعي لدى بارسنس: «لا شك في أن بارسنس يجتهد، بتوصيفه (caractérisation) مكونات «العمل ـ الوحدة» (acte-unité)، لكي يأخذ بالحسبان البعد الأداتي (من خلال العلاقة بين الوسائل والغاية) والتوجيه المعياري، في آن معاً. لكنه حلّ يشكو من الهشاشة بقدر ما يبقى فيه البعد المعياري، إلى حدّ ما، أسير العلاقة بين الوسائل والغاية، إذ ليس يفترض بعامل الاختيار الذي توجبه ضمناً هذه النظرية، أن يظهر إلا على مستوى الوسائل فقط».

معرفة هي تبسيطية (simplificatrice)، أو بالأحرى، لأن من عادة العلوم الاجتماعية أن تقبل تصوراً للعلم قابلاً للجدل، وأيضاً، للعلاقات بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. تلك هي، على الأقل، الفرضية التي سأحاول الدفاع عنها.

لقد أورد ألبرت إينشتاين (1936) (Albert Einstein) ما يلي: «ما العلم إلا صقل للحسّ المشترك». إن صورة العلم الشهيرة هذه تنفي كل انقطاع بين المعرفة العادية والمعرفة العلمية. وقد أكدت أكثر التحاليل اطّلاعاً على مستجدات الحياة العلمية صحة هذه النظرة الاتصالية (Haack, 2003).

كذلك يمكن أن ننفي، في الخط عينه، وجود أي انقطاع بين معرفة الطبيعة ومعرفة الإنسان. والسبب هو أن الهدف الأساسي الذي ترمي إليه العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية هو تفسير الظاهرات التي لا ندرك أسباب وجودها تلقائياً، كما إن قواعد الاستدلال المستخدمة هي نفسها في الحالتين، كون طرق المعرفة مستقلة عن الموضوعات الذي تقع عليها المعرفة.

يمكن اختصار بنية أي تفسير بالمعادلة الآتية: $\{S\} \rightarrow P$ وهي تفيد أن تفسير ظاهرة P يكون بجعلها نتيجة (conséquence) لازمة عن مجموعة قضايا S1, S2..., S*n* (propositions) منسجمة في ما بينها مع إمكان اعتبار كل منها مقبولة على حدة. وما إن يمكن اعتبار P نتيجة لمجموعة قضايا غير ملغَزة حتى يتبدّد غموضها الأولي، وتجد «تفسيرها».

هكذا شرح كل من توريتشللي وباسكال ظاهرة البارومتر بافتراضهما إمكان تفسير عمل هذا الأخير انطلاقاً من بعض القضايا المقبولة كلها، مثل: «إن للجوّ بعض الضغط»، و«الضغط الجويّ

يكون أضعف في قمة الجبل منه في أسفله أو أسفل البرج»... إلخ. بمثل هذه الطريقة، أيضاً، يجري تعليل إقبال بعض الشعوب على رقصات الاستسقاء باعتقادها أن هطول الأمطار أمر تتحكّم به أرواح تتأثّر بالتضرع. بل إنه، لما كانت هذه الطقوس تقام في الفترات التي يُتوقّع فيها هطول المطر، فقد لزم أن تنشأ بين الممارسة الطقسية وهطول المطر علاقة متبادلة، خدّاعة بالتأكيد، وإن كنا نفهم أن ترسي في ذهن «البدائي» وهم السببية. لقد بيّن باسكال سانشيز (Pascal Sanchez) (2005) أهمية النموذج المقترح إن من قِبَل دوركهايم (Durkheim, 1979 [1912]) أو من قِبَل فيبر ([1912] 1971)، والذي يخوّلنا أن نقدّم، انطلاقاً من المبرّرات والدوافع القابلة للفهم، تفسيراً شافياً للمعتقدات المزعومة لاعقلانية.

وهكذا، فما إن نحدّد بطريقة مقنعة المبرّرات والدوافع الفردية المسؤولة عن إحدى الظاهرات الاجتماعية حتى نشعر أننا أمسكنا بعللها النهائية.

من هذا القبيل تعليل توكفيل ([1856] 2004) القائل إن الزراعة الفرنسية عرفت في القرن الثامن عشر نمواً أبطأ من ذلك الذي عرفته الزراعة الإنجليزية لأنه كانت لملّاكي الأراضي الأثرياء في فرنسا أسبابهم المفهومة التي تتمثل في شراء وظيفة ملَكِيّة وتكليف آخرين مهمة استثمار أراضيهم الواسعة بدلاً من الاضطلاع بها شخصيّاً، ولم يكن لهؤلاء المستثمرين، ضمن الإطار العام الذي تركّز عليه تحليل توكفيل، مثل ما للملاكين من قدرة على الابتكار. أما الملاكون الإنجليز فلم يتعرضوا لهذه التجربة بسبب التنظيم السياسي في إنجلترا، إذ كانت مصلحتهم تقضي، في حال رغبوا في الترشح إلى الانتخابات والدخول إلى ويستمنستر [مقرّ البرلمان البريطاني]، أن يظهروا أمام منتخبيهم كأرباب عمل نشيطين. ما يطالعنا في هذا المثل

الكلاسيكي هو تعليل اختلاف ماكروسكوبي ملغَز بالعودة إلى مبرّرات ودوافع فردية مفهومة.

كذلك رأينا توكفيل نفسه يفسّر بنظريات مقنعة استمرار التديّن الأميركي، بل ويوضح الأسباب التي جعلت الفرنسيين، من دون الإنجليز، لا يدينون في نهاية القرن الثامن عشر إلا بالعقل (Boudon, 2005).

من الممكن الإشارة إلى أن العلوم الاجتماعية تحظى هنا ببعض تفوّق على العلوم الطبيعية، فالعالم البيولوجي الذي تمّ له تحديد أحد الفيروسات يتعيّن عليه الانتقال إلى المرحلة التالية ومراقبة تحرّكاته ثم دراسة ما ينشأ عنه من تفاعلات كيميائية. لذا يسهل عليه أن يشعر، على الدوام، أنه في المرحلة ما قبل الأخيرة من بحثه، بعكس عالم الاجتماع الذي ما إن يُظهر مبرّرات الفاعلين المسؤولين عن إحدى الظاهرات الاجتماعية ودوافعهم حتى يشعر أنه أوفى إلى عللها النهائية[7].

فلنعد إلى رقصات الاستسقاء: إن التفسير الفيبري المذكور آنفاً مكتمل، ولا يثير مسائل إضافية. من حقنا الاهتمام، طبعاً، بما يجول في ذهن الساحر لحظة تأديته رقصة الاستسقاء أو أن نعتزم قياس ضغط الدم لديه. لكن مثل هذه الأبحاث، وإن كان يمدّنا ببعض

---

(7) ينبغي أن يفهم تعبير «العلة النهائية» بمعنى نسبي، فإن الفعل المبتذل الذي يجعلني أحتسي فنجان قهوة لا يمكن أن يُفسّر بكل دقة إلا انطلاقاً من مجمل تاريخ الحياة والثقافة. وحده إله كلي المعرفة يستطيع الإمساك بالسببية في كليتها، وليس في مستطاع أي علم أن يتطوّر إلا ضمن «براديغمات» كُون (Kuhn)، و«برامج» لاكاتوس (Lakatos) أو «وجهات نظر» زيمل (Simmel)، أي ضمن قواعد تشكيل حصرية تتيح له الوصول إلى المعرفة، في مقابل تخليه عن المعرفة المطلقة.

المعلومات، لا يُنافس تفسير عالم الاجتماع ولا يكمّله في شيء[8].

العلوم الاجتماعية والعلوم العصبية

تقودني هذه الملاحظات إلى استحضار العلاقات الملتبسة القائمة بين العلوم الاجتماعية والعلوم العصبية. ولا يسعنا إلا الاعتراف بالتطوّر الذي أصابته العلوم المعرفية المذهلة، منظوراً إليها من زاوية بُعدها العصبي. وإليك مثلين على ذلك:

1/ تستوقفنا حالة ذلك الشخص الذي راقبه أنطونيو داماسيو (1999) (Antonio Damasio)، وكيف أنه لا يرى إلا جوانب الحياة الإيجابية ولا يعتريه أي انفعال سلبي، جاهلاً كل شعور بالغضب والخوف. أما السبب فهو ما أظهره الكشف الشعاعي لديه من تكلّس على مستوى اللوزة الدماغية.

2/ لقد أظهر باحثون من جامعة زوريخ السويسرية كيف أن ردود الفعل على «لعبة الإنذار الأخير» تتبدّل لدى تعطيلنا قسماً من الدماغ عبر الجمجمة ـ وتحديداً، اللحاءَ الجبهي الظهر ـ جانبي ـ عن طريق الإثارة المغنطيسية (Henderson, 2006). في لعبة الإنذار الأخير يستطيع الشخص A أن يعرض على الشخص B تقاسم مبلغ محدد من المال، في حين لا يستطيع B أكثر من قبول عرض A أو رفضه. فإن قبل B عرض A تمّت المقاسمة بينهما وفق ما يقرره A، وإن رفض لم يحصل على شيء. والملاحظ، في هذه الحالة، أن B،

---

(8) لقد شكلت مسألة العلاقات بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية موضوعاً للنقاش منذ أواخر القرن التاسع عشر. لكن رينو (Raynaud, 2006) كان على حق عندما شكّك في سلامة الحجج التي تجري استعادتها بأشكال مختلفة منذ ديلتي (Dilthey) وريكرت (Rickert)، بالرغم من ادعاء هذين الأخيرين أنهما مهرا السوسيولوجيا بنظام إبيستمولوجي (épistémologique) مميّز.

عندما يعمل دماغه بصورة طبيعية، يرفض عروض A باعتبار أنها مجحفة ـ إذا ما اقترح عليه هذا الأخير، مثلاً، أن يتقاسما معه مبلغ مئة أورو كالآتي: «80 أورو لـ A، و20 أورو فقط لـ B» ـ حتى وإن قضي عليه بسبب رفضه هذا ألا يحصل على شيء البتة، أما عندما يتم تعطيل عمل القسم الدماغي المذكور، فإنه يقبل بعرض A، بالرغم من إدراكه ما ينطوي عليه من إجحاف.

هذا النوع من النتائج لا يخلو من فائدة بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية، لأن النتيجة التي توصّل إليها داماسيو تصلح لتفسير سلوك مسؤول سياسي معيّن، في حين تبدو نتيجة بحّاثة زوريخ تحدّياً لنظرية الاختيار العقلاني لأن الفاعل B فيها لا يتصرّف بموجب قوانين **الإنسان الاقتصادي** إلا إذا كان عمل دماغه العادي معطّلاً جزئياً[9]. من هنا نفهم أن يبلغ الأمر ببعضهم أحياناً حدّ اقتراح الاستعاضة عن النموذجين الكلاسيكيين: **الإنسان الاقتصادي** و**الإنسان السوسيولوجي** بنموذج **الإنسان العصبي**.

غير أن تقدم العلوم العصبية لا يسيء إطلاقاً إلى استقلالية البرنامج المبنيّ على المسلّمة القائلة إن البحث عن العلل القصوى لإحدى الظاهرات الاجتماعية يجب أن يتركّز على ما يخضع له الفاعلون المسؤولون عن الظاهرة المذكورة من مبرّرات ودوافع قابلة للفهم مبدئياً، وذلك أن عالِم الاجتماع يفترض أن الأشخاص الاجتماعيين الذين يتحدث عنهم يتمتعون بدماغ طبيعي تخلو لوزته الدماغية من كل تكلّس ويعمل لحاؤه الجبهي الظهر ـ جانبي بطريقة سليمة.

---

(9) بذلك تؤيّد العلوم الطبيعية الطرح الحاسم الذي ينزع عن مبدأ التأويج (maximisation) كل صفة «طبيعية». راجع الشرقاوي (Cherkaoui, 2006, p. 196).

من شأن هذه الإيضاحات أن تلطّف حدّة النقاشات، التي تعاود ظهورها اليوم على هامش انطلاقة العلوم العصبية، حول مسألة جليلة تتمثل في معرفة ما إذا كان ينبغي تبنّي تصور أحَدي أو ثنائي للعلاقة بين النفس والجسد، مما يعود بنا، بتعابير عصرية، إلى التساؤل عمّا إذا كان من المشروع قيام برنامج لتفسير السلوك الإنساني يفرض استقلاليته عن العلوم العصبية[10].

إن أكثر الاتجاهات اليوم رواجاً هي الأحَدية (monisme) التي تدعو إلى اتّباع الطرق المعتمدة في مجال العلوم العصبية من أجل **تفسير** أفعال الكائن البشري ومعتقداته ومواقفه، وتغضّ من إمكان **فهمها**، أي تفسيرها بالمبرّرات والدوافع بمعزل عما عداها من فئات الأسباب الأخرى.

وقد رافق هذه الموجة الأحَدية لدى كل من وليام جيمس وتشارلز بيرس (Peirce) وجون ديوي (Dewey) احتفاء ببعض التيارات الفلسفية كالبراغماتية الأميركية (Johnson, 2006). ولما كانت الأحَدية المذكورة تفرض التعامل مع الفكر الإنساني بصفته انبثاقاً من تفاعلات المتعضّي البشري (organisme humain) مع محيطه، فإن الفرضية التي أتقدّم بها هنا هي أن جاذبيتها متأتية من تطابقها مع مسلّمة المذهب المادي. إن الحس السليم يقضي بأن يستولي عليّ شعور بالسخط لدى مشاهدتي شاباً قويّاً يعتدي على سيدة عجوز وأن يثير هذا الشعور فيّ انفعالاً يتأدّى إلى شحوبي المفاجئ. أما في نظر من يذود عن البراغماتية، فإن التغييرات التي يحدثها في جسدي المشهد المذكور هي التي تولد في نفسي انفعالاً لا يلبث بدوره أن يبعث فيّ شعوراً بالسخط. أورد ذلك نقلاً عن تحليل لوليام جيمس يعتبر فيه

(10) يقتضي التوضيح: هو مستقل عن العلوم العصبية والسوسيوبيولوجيا.

صاحبه أننا نحزن لأننا نبكي وليس العكس. ولعل الاهتمام المولى اليوم إلى هذه النظرية المتناقضة أن يكون، بالدرجة الأولى، شاهداً على ما تمارسه مسلـّمة المادية من تأثير خفي، أي الفكرة التي تعتبر أن العلل المادية وحدها جديرة بالدخول في الخطاب العلمي.

ولكن، إذا تأكد أن المسارات الذهنية الواعية أو نصف الواعية توافق سلسلة من الأحداث العصبية، أوالبيولوجية عموماً، فقد صح أيضاً أن في الإمكان تفسير أي ظاهرة اجتماعية أو سياسية بشكل كامل، والإيحاء ببلوغ هذه الظاهرة عللها القصوى انطلاقاً من مبرّرات الأفراد المسؤولين عنها ودوافعهم[(11)]. وعليه، فإن رفض الشخص السوي B الذي يقترح عليه A في لعبة الإنذار الأخير الصيغة الآتية: «80 أورو لي و20 أورو لك» يجد تفسيره، من هذا المنطلق، على أساس أن B لا يقتصر على النظر إلى منفعته المادية، بل يتجاوزها إلى مقولتي العدل والظلم أيضاً. إن أسباب الرفض متوافرة لديه، من دون شك، لكنها ليست تلك التي تأخذ بها نظرية الاختيار العقلاني. وبصورة أدقّ، تبدو الأسباب النفعية هنا خاضعة للأسباب الأخلاقية.

كذلك يقتضي التشديد على نقطتين: الأول يتعلق بالاختلاف الحاسم بين العلوم العصبية، من جهة، وحركات فكرية كالثقافوية

---

(11) إن مسألة أولوية الجسد على الروح وأولوية الانفعال على العقل لا تتفق مع المادية وحسب، بل مع النسبوية المحيطة أيضاً. الواقع أن النسبوي لا يملك إلا أن يغتبط عندما يعرف أنني أدين عقوبة ما معمولاً بها في مجتمع معيّن وأعتبرها قاسية لا لأنها كذلك فعلاً، بل لأن ما ينتابني من انفعال ـ بتأثير من التركيبات الفيزيولوجية والعصبية الناتجة من التنشئة الاجتماعية، على حد اعتبار النسبوي ـ يجعلني أرى الأمور على هذا النحو. وهكذا يسهل علينا أن نفهم لماذا يتولّد انفعال ما نتيجة وضع قائم في ثقافة معيّنة ولا يتولّد مثله في ثقافة أخرى، كما نفهم أن يحظى هذا الانفعال بالقبول هنا ويواجه بالرفض هناك.

والبنيوية، من جهة ثانية. إن العلوم والحركات المذكورة تلتقي كلها عند تفسير السلوك بعلله «المادية»، وهي: حالة الدماغ في العلوم العصبية وتأثير البيئة لدى الثقافوية، والبُنى الإفتراضية لدى البنيوية. لكن العلوم العصبية، ترفض، التزاماً منها بالأخلاقية العلمية، أن تعتبر سبب أي تصرف حقيقياً إلا إذا برهنت على وجوده، في حين تكتفي البنيوية وما شاكلها من حركات فكرية بتفسيرات سلوكية مبنية على علل إفتراضية محض، أو بالأحرى، لفظية. لقد تم التحقق من أن تكلسّاً أصاب لويزة داماسيو الدماغية، كما تأكّد بالتجربة وجود علاقة سببية بين تعطيل قسم من دماغه وتبدل تصرّفه في لعبة الإنذار الأخير، أما الاستدلال على الأُطر والبُنى المفهومية والانحيازات المعرفية (biais cognitifs) والعادات وما شاكلها من عوامل موهومة، فإنه يحصل دائريّاً، انطلاقاً من السلوك الذي يدّعون تفسيره بها.

أما النقطة الثانية فيمكن صياغتها كالآتي: من الممكن أن تظل بعض المسائل تُعتبر تابعة لمجال العلوم الاجتماعية، في الوقت الذي يعجز فيه عن معالجتها بطريقة مقنعة إلا علوم الحياة. ولكن لما لم تكن هذه العلوم مؤهّلة بعد لذلك، فإن العلوم الاجتماعية تقوم لها مقام غرفة انتظار ما قبْعلمية[12].

من ذلك أن تفسير محرّم السفاح يفترض تقدّماً ملحوظاً في مجال العلوم العصبية والسوسيوبيولوجية، في آن معاً، وهو الانطباع الذي نخرج به، على أي حال، من الكتابات الغزيرة حول هذا

---

(12) غالباً ما يقوم علم النفس، هو أيضاً، مقام غرفة انتظار ما قبْعلمية. لطالما كان يجري تفسير الانطواء (autisme) والقُرحة المعدية بأسباب نفسية ظنية يصعب التحقق منها: اختلال العلاقة مع الأم في الحالة الأولى، والإرهاق العام (stress) في الحالة الثانية، قبل أن تقوم علوم الحياة بتحديد أسبابها الحقيقية ويتبيّن أنها بكتيرية في هذه ووراثية في تلك.

الموضوع، كما عند شيفر (Shepher, 1983). إن فائدة المحرّم البيولوجية هي أحد عناصر التفسير، بالطبع: هل يكون التحريم نتيجة تطوّر بيولوجي؟ ولكن، إذا كان التطوّر قد ولّد القرف فلماذا المُحرَّم؟ يبدو أن الإجابة عن هذه الأسئلة هي من اختصاص العلوم العصبية والسوسيوبيولوجيا، وأن إسهامات العلوم الاجتماعية لا تعدو أن تكون افتراضات واهية. كذلك لا نعرف إلا اليسير عن سبب الانجذاب الجنسي، لكن الحس السليم هنا يشير إلى أن الجواب هو من شأن علوم الحياة.

عموماً، يرشدنا الحس السليم إلى أن **التصرّفات التي يمكن ردّها إلى المبرّرات والدوافع المعقولة هي وحدها القابلة مبدئياً لأن تحظى بجواب علمي ضمن إطار العلوم الاجتماعية**، وما عدا ذلك يختصّ مبدئياً بعلوم الحياة.

هل العلم مادي بالضرورة؟

يقتضي التذكير عند هذه النقطة بمسألة مهمة هي مسألة صلاحية مسلـّمة المادية في مجال العلوم الاجتماعية خاصة، والإنسانية عامة.

لم تعرف العلوم الطبيعية وعلوم الحياة والفيزياء والكيمياء الانتظام إلا عندما أثبتت، على التوالي، إمكان إبدال التفسيرات السالفة التي تتوفر على العلل الغائية بتفسير يربط الظاهرات الواقعة ضمن مجال اختصاصها بعللها المادية. إن عبقرية أوغست كونت تكمن في سعيه إلى استخلاص كل ما يترتب عن هذه الفكرة البسيطة من نتائج. وقد شكـّلت نظرية التطوّر الداروينية النموذج القانوني لفاعلية المسلـّمة المادية. تلك هي حال العلوم الطبيعية كلها، حيث إن علم الأرصاد الجوية لم يصبح علمياً إلا منذ أن بدأ ينسب هطول الأمطار لا إلى إرادة القوى الروحية، بل إلى أسباب طبيعية.

إذا ما استوى لدينا ذلك قلنا إنه لا تأثير الداروينية ولا قانون الأطوار الثلاثة (les trois états) لدى كونت يبرّران التعميم (extrapolation) الذي يجعل من المادية شرطاً **لكل** علم، لأن المبرّرات والدوافع والمقاصد الإنسانية هي بمثابة قطع الآجُرّ (les briques) التي تصنع العالم البشري القائم. سوى أنه منذ اللحظة التي اعتزمت فيها العلوم الإنسانية اتباع منهج مادي بحجة أنه هو المسؤول عن نجاح العلوم الطبيعية، ألفت نفسها مضطرة إلى تجاهل قطع الآجُرّ هذه. لقد كان لابدّ لها من **تطبيع** (naturaliser) الشخص البشري، أي تصوّره نقطة ارتكاز للقوى المادية.

في اعتقادي أن هذا التعميم الذي لا مرتكز له يفسر إجماع النظريات العامة التي أثّرت في تاريخ العلوم الاجتماعية والإنسانية على إقصاء حالات الفرد الذاتية ومقاصده ومبرراته ودوافعه إلى خارج عالم الواقعات ذات الدلالة العلمية سواء كانت الفرودية أو الماركسية أو البنيوية أو نظرية الجينات الثقافية (mèmes) أو الثقافوية أو الاجتماعوية أو نظرية الاختيار العقلاني أو السلوكية (behaviorisme) أو أداتية خبراء الاقتصاد[13]. ما يوحّد بين هذه النظريات على اختلافاتها هو أنها منحت نفسها حق الإغضاء عن عالم الواقعات الذاتية والارتكاز على تعميم في غير محله للمسلّمة المادية. ولعل من واجبنا أن نضيف إلى هذه القائمة النظر إلى السلوك وكأنه نتيجة عوامل ظاهرة أو خفية تكوّنت عن طريق الاستقراء من الاستعمال الشائع لتلك المناهج الإحصائية المتّبعة في «تحليل المعطيات».

ما من علم إلا ويخضع لمسلّمة **الواقعية**، ويهدف إلى وصف

(13) تزعم هذه النظرية المنسوبة إلى ميلتون فريدمان (Milton Friedman) أنه ليس بوسع الخبير الاقتصادي أن يحكم على أي نظرية اقتصادية إلا بناء على دلالتها التكهّنية، نظراً إلى تعذّر مراقبة حالات الفاعل الاقتصادي الذاتية، وليس على ما تدخله من قضايا «نفسانية».

الواقع الذي يعنى باكتشافه **وصفاً دقيقاً**. ولكن علينا أن نحاذر تقويل هذه المسلّمة أكثر مما تقول، فالواقعية لا توجب أن يعرض العلم **نسخة** للعالم كما هو في الواقع، ولا أن تكون المعرفة «مرآة» تعكس هذا الواقع ـ على حد قول ريتشارد رورتي (Rorty)، بل إن ما توجبه هو أن تطابق قضايا *Si* التفسير $\{S\} \rightarrow P$ جميعها حقيقة واقعة مؤكّدة أو قابلة للتأكيد. إن مسلّمة الواقعية هي نفسها مسلّمة المادية في العلوم الطبيعية، أما في العالم الإنساني فإنهما أبعد ما يكون عن التطابق، ما دامت مقاصد البشر ودوافعهم ومبرّراتهم تشكّل، هي أيضاً، جزءاً من العالم المذكور[14].

لقد تصدرت هذه الترسيمات العامة على اختلافها واجهة العلوم الاجتماعية، أو بالأحرى، الإنسانية، ومارست تأثيراً لا يضاهيه إلا إخفاقاتها المتكرّرة، ومردّ ذلك في جزء منه غير يسير إلى محاولتها تطبيع الشخص الإنساني، مما جعلها تعبُر في محاذاة الواقع الذي تسعى إلى استكشافه. لا شك في أن وراء شعبية كل من الفرويدية والماركسية والبنيوية عوامل أخرى خارجة عن نطاق العلم، لكنّ هذه الحركات مارست تأثيرها أيضاً على خلفية حركات فكرية دونها أهمية، كنظرية الجينات الثقافية أو الثقافوية.

إن السمة المشتركة بين هذه الحركات جميعاً هو سعيها إلى تطبيع الشخص الإنساني، بداعي الاعتقاد أن مسلّمة المادية التي تمثّل سرّ صناعة العلوم الطبيعية تنطبق حكماً على العلوم الإنسانية. ويتجلّى هذا التطبيع في إعلان الماركسية أن الوعي البشري «زائف» في جوهره، وتوصيف الفرويدية الأسباب، كما يراها أصحابها، بأنها

---

(14) لا أشاطر بونج (Bunge, 1999, 2006) رأيه عندما يجعل من المادية شرطاً للعلمية (scientificité)، لكنني أوافقه القول إنه ما من سبب يحول دون أن تكون للعلوم الاجتماعية صلابة العلوم الطبيعية.

«تسويغات» واهمة، واطمئنان كل من الثقافوية والاجتماعوية إلى جعل الفرد في عهدة قوى التنشئة الاجتماعية، وإسناد البنيوية التصرفات والمضامين الذهنية إلى بنى خفيّة.

لقد كان هذا الخلط بين المادية والواقعية في أساس إخفاق الحركات المذكورة والعودة الدائمة إلى الترسيمات العامة التي تكمن فضيلتها في اقتراحها أساليب جديدة لتطبيع الشخص الإنساني وفاء منها بمسلـّمة المادية.

فلنعد لحظةً إلى نظرية علم الإجرام التي تؤكد أنه عندما يكون معدّل الجنوح 6 في المئة من الأفراد المتحدرين من بيئة محرومة، و3 في المئة من مختلف طبقات الشعب، يتعيّن اعتبار البيئة الاجتماعية مسؤولة عن الجريمة. لكن هذه النظرية تغفل أن 94 في المئة ممن تربّوا في أوساط محرومة لا يصبحون مجرمين (Cusson, 1983, 2005; Wilson, 1975, 1993). من الصعب أن نفهم حال الجهل الشائع التي تمنينا بإغفال خطأ على هذا القدر من الفداحة إن لم ندرك أن ما أدّى إلى تطبيع هذا الخطأ هو الإجلال الذي تُحاط به النظرية القائلة إن السلوك هو إبن البيئة[15]. أما السطوة التي يتمّ بها فرض هذه النظرية فهي نفسها ناجمة عن الاعتقاد بأن العلوم الاجتماعية تلتزم تطبيع الشخص الإنساني وفاء منها بشروط مسلـّمة المادية.

لقد سبق أن بيّنت في موضع آخر من هذا البحث أن قوة تحاليل ألكسي دو توكفيل وماكس فيبر وإميل دوركهايم ـ إن كان لابد من حصر الكلام ببعض عمالقة العلوم الاجتماعية ـ مردُّها إلى تبصُّرهم الشديد بتطابق مسلـّمات المادية والواقعية في مجال العلوم

---

(15) أضرب صفحاً عما أعلنه توكفيل من أن الاعتقاد بصحة النظرية المذكورة مرده إلى ترسخ الموقف العطوف في المجتمعات الحديثة.

الطبيعية وليس العلوم الاجتماعية (Boudon, 2004, 2006). لقد رأوا بوضوح أن الغرض من تفسير ظاهرة اجتماعية معيّنة ـ إلا في حال إثبات العكس ـ هو إظهارها نتيجةً لمجموعة مبرّرات ودوافع مفهومة[16].

عموماً، يمكن اختصار العلاقات بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية كالآتي:

1/ إن الإجراءات المعتمدة هي نفسها في كل من العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والمعرفة العادية، بحيث نرى مجالات المعرفة الثلاثة هذه تستخدم قواعد متماثلة، كتلك التي تفرض السعي إلى إلغاء التناقضات التي تظهر بين النظرية والمراقبة وتدعو إلى حلّها بإجراءات مشتركة بين المجالات الثلاثة، أو تلك التي تدعو إلى محاولة إدراك علل الظاهرة النهائية.

2/ إن المادية مسلّمة صحيحة في مجال العلوم الطبيعية لا الإنسانية، نظراً إلى واقعيتها في الأولى من دون الثانية. والواقعية تكون في أن نرى في العالم الطبيعي معلولاً لعلل مادية، أما أن نعتبره معلولاً لعلل غائية فذلك خرافة ووهم، بخلاف ما هي عليه الحال في العلوم الإنسانية حيث ينعكس طرفا العلاقة[17].

(16) لقد استبعد دوركهايم في كتاباته المنهجية إقحام علم النفس في السوسيولوجيا. لكن تحاليله كلها تضمنت بصورة غير رسميّة فرضيات تتعلّق بمبرّرات الأفراد ودوافعهم. لقد اختار مؤشراته القياسية الدالة على الفوضى والأنانية بإملاء من فرضيات نفسانية، وقارن بين نسب الانتحار لدى الرجال والنساء، من بروتستانت وكاثوليك، سعياً إلى التحقق من صحة بعض الفرضيات التي تكونت لديه بشأن ما تتأدّى إليه هذه الخصائص من نتائج نفسية.

(17) قد يكون من المفيد أن ندرس تاريخ العلوم الاجتماعية في ضوء رسوخ المسلّمة المادية. ثمة ظاهرة أولى هي أن كتابات كثيرة تجهل المفهوم الإسماني (nominaliste) الذي كوّنه فيبر عن فكرة النمط المثالي وتغفل منهجيته الفردانية بالرغم من إلحاحه على مفاهيم العمل والعقلانية والعقلنة (rationalisation) وإشارة أبرز الشارحين إليها. وكما يشير الشرقاوي في =

هل العقلانية أداتيّة بالضرورة؟

ثمة، خارج معادلة المادية = الواقعية، معادلة أخرى لا تقل عنها إبهاماً، تبيّن الحالة غير المُرضية التي تشكو منها العلوم الاجتماعية، والصعوبة التي تواجهها في تخيّل ترسيمة نظرية قابلة للمبادلة: معادلة العقلانية = العقلانية الأداتية.

من بين حدوس فيبر واحد أساسي للعلوم الإنسانية كلها، مفاده أن ليس بوسعنا التوقف عند تصوّر أداتي للعقلانية، بالرغم من سهولة قبول هذا التصوّر في أيامنا. هذا الطرح هو نتيجة مباشرة للتمييز ما بين عقلانية أداتية وعقلانية خِلاقية.

لقد اقترحت، من جهتي، اعتبار **العقلانية الخِلاقية** صيغة معيارية **للعقلانية المعرفية.** وهذه الأخيرة يمكن شرحها كما يلي: فلنفترض أن نظاماً من البراهين P → {S} يفسّر الظاهرة P: إن العقلانية المعرفية ترى في {S} تفسيراً صحيحاً لـ P في حال كانت مكوّنات {S} كلها مقبولة ومتلائمة ولم يكن ثمة بديل {S}' أفضل من{S}. أما العقلانية الخلاقية فشرحها هو الآتي: فلنفترض أن نظاماً من البراهين N → {Q} يتضمّن قضية معيارية أو تقييمية

= (Cherkaoui, 2006, p. 41) فإن: «نتاج ماكس فيبر كله هو عبارة عن تأمل مستفيض في مسألة العقلانية والعقلنة». وأكثر ما نجحت فيه الكتابات المذكورة هو تغطيس الفكر الحي للعالم الاجتماعي الألماني الكبير في فورمول (formol) الأفكار المادية العامة برؤيتها في الأنماط المثالية المثلى «بُنىً» تفرض قوانينها على الأفراد. وثمة، أيضاً، ظاهرة ثانية هي الاهتمام المركّز على قول دوركهايم المأثور الذي يدعو به عالم الاجتماع إلى التعامل مع «الأفعال الاجتماعية وكأنها أشياء»، وهو رأي يحاذر دوركهايم الأخذ به. ولايزال هناك ظاهرة أخرى هي أن معظم المنظّرين من سبنسر إلى هايك وويلسون (Wilson, 1993) ينسبون التطور الأخلاقي والسياسي والاجتماعي إلى آليات التكيّف في حين يمكن تفسير هذا التطوّر بسياق أساسي يتحقق على مرحلتين: تجديد/ انتقاء أو لا انتقاء عقلاني للتجدّد (Boudon, 2006).

واحدة، على الأقل، وينتهي إلى المعيار N: إن العقلانية الخلاقية تفرض القبول بـ N في حال كانت جميع مكوّنات {Q} مقبولة ومتلائمة ولم يتوافر نظام آخر من البراهين '{Q} يفضُل {Q} ويؤدي إلى تفضيل 'N على N.

بعبارة أخرى، إن العقلانية المعرفية هي ما يجعلنا نفضل نظرية على أخرى، كأن نفضّل تفسير باسكال للبارومتر، مثلاً، على تفسير أرسطو. على أن هذه النظرية ما كانت لتفرض نفسها علينا لو لم يكن لتفضيلها أسباب يتعذّر نقضها. كذلك، إذا كنا نفضّل استنتاجاً معيارياً على آخر فلأن لدينا ما يبرّر هذا التفضيل. أضف إلى ذلك أننا لا نعتبر أي سبب صحيحاً ما لم نشعر بقابليته لأن يحظى بموافقة الجميع.

إن نظرية العقلانية هذه هي بعيدة كل البعد عن النظريات التي تخلط بلا مبرر بين العقلانية والعقلانية الأداتيّة (Boudon, 2004). إن النظرة السائدة اليوم والتي تعزو تصوّرات البشر ومعتقداتهم إلى علل مادية فيما تنسب ما يستعملونه من وسائل إلى أسباب شتّى، تخطئ لا بانتقائيتها، فحسب، بل بإضافتها أيضاً تمييزاً غير مقبول يتمثل في افتراضها أن اختيار الوسائل لا يشكل على المعتقدات أي خطر.

ثمة نظرية أقدر من هذه على الإقناع هي تلك التي توجب أن تكون معتقدات الأفراد وتصوراتهم وقيمهم قابلة للفهم، وهي تشكل خلفية أعمال ماكس فيبر الذي أثبتت دراساته في علم الاجتماع الديني إمكان تعليل المعتقدات الدينية والطقوس لدى إحدى الفئات الاجتماعية، خلالَ فترة زمنية معينة وضمن نطاق محدد، بعدد من المبرّرات والدوافع القابلة للتحديد على نحو يقيني، مؤكد.

لقد اقترحت، من جهتي، أن يجري التوسّع بحدوس ماكس

فيبر على نحو يحول دون الوقوع في مآزق النظريات السائدة، وتقدّمت بنظرية تحليلية في العقلانية سميتها «النظرية العامة في العقلانية» (Boudon, 2003)، لكنني واجهت اعتراضاً مفاده أن هذه النظرية لا تسمح بالتكهّن، خلافاً لنظرية العقلانية المتضمّنة في نظرية الاختيار العقلاني، وهو اعتراض مرفوض يؤكد بطلانه عدد من الأمثلة المحددة، كمستقبل حكم الإعدام، والزواج المِثْلي، وحق الأزواج المثليين في تبنّي الأولاد، أو تطوّر المشاعر الأخلاقية (Boudon, 2002, 2007).

كذلك تم الاعتراض على تضمّن هذه النظرية رؤية تداوليّة (délibérative) للعمل. لكنه اتهام ينمّ عن جهل تام لوجود ظاهرة الحدس. أوَ لسنا في غياب كل مداولة - ولا أقول، في غياب كل مبرّر - نواجه بالسخط التلقائي مشهد اعتداء القوي على الضعيف؟

وثمة بعدُ اعتراض آخر هو أن النظرية العامة للعقلانية تقترح تحديداً واسعاً جداً للعقلانية من شأنه أن يبرر نظام الأسباب أيّاً يكن نوعه. ولكن يكفي العودة إلى التعريف السابق بكل من «العقلانية المعرفية» و«العقلانية الخلاقية» كي تبِين هشاشة هذا الاعتراض، فلكي يكون قبولنا بإحدى القضايا المعيارية أوالتفسيرية ذا صفة عقلانية، يُفترض، **أوّلاً، أن تكون المسمّاة قضية نتيجة - حدسية ربما، - لمجموعة أسباب كلها مقبولة، أي ألا يقوم في وجهها أي اعتراض معروف. وثانياً**، ألا يوجد، في الوضع الراهن، نظام آخر من الأسباب يقود إلى نتيجة مغايرة، ولا نظننا في هذا الوارد. وعليه، فإن ثمة أوضاعاً يستحيل فيها الحسم بين أنظمة الأسباب التي يجري استحضارها من هذه الجهة ومن تلك، ومن غير الممكن، في هذه الحالة، تقييمها انطلاقاً من النظرية العامة في العقلانية. هذا هو ردنا على الاعتراض المذكور، فإن لم يحظَ بالقبول استحال علينا أن

نفهم لماذا تفرض بعض الحقائق العلمية نفسها وتُعتبر بعض الأنظمة أفضل من سواها على وجه لا يقبل العكس، في كثير من الحالات.

ولمّا لم يكن هذا السياق يتسع للتبسّط أكثر في هذه المسائل فقد رأيت أن أكتفي بالإشارة إلى نقطتين:

الأولى: أن نظرية العقلانية التي استوحيتها من أعمال ماكس فيبر تقدم تعريفاً تحليلياً لمفهوم الحس المشترك (Boudon, 2006)[18].

والثانية: تؤكد هذه النظرية أن الفرد يرى معتقداته وقيَمه مبنيّة على أسباب، ولا يسعه اعتبار هذه الأسباب صحيحة إلا إذا رأى فيها ما يجعلها مقبولة من الآخر، أو غير مرفوضة، على الأقل، لذا كانت تسمح بفهم حقيقة الشعور الذي يختبره كل فرد بانتمائه إلى جماعة[19]. إنها، بعبارة أخرى، تتيح فهم حس الارتباط بالآخر لدى الفرد، وبالتالي، استعادة أحد أبعاد التماسك الاجتماعي الكبرى، مما ينأى بها عن أنانة[*] (solipsisme) الإنسان الاقتصادي ويجعلها أقدر من نظريات أخرى على تحليل التصرّفات التي تشهد على نزاهة الرباط الاجتماعي[20]. لقد كان يُنظر إلى الحس المشترك، على الدوام، من أفلاطون إلى إينشتاين مروراً بديكارت وليبنتز، وكأنه يشكل بعداً أساسياً للإنسان ويشكّل مكوّنة أولية للتماسك الاجتماعي، وعندما أعرضت العلوم الاجتماعية عن هذا المفهوم إجلالاً لمسلّمة المادية التي كانت تفرض عليها تطبيع الكائن

---

(18) لا سبيل، طبعاً، إلى معرفة ما إذا ما كان فيبر سيوافق على هذا التحديد.

(19) ذلك يتيح لنا أن نفهم أن صراع القيم يمكن أن يكون أكثر حدّة من صراع المصالح.

(*) مذهب من يعتقد أن «الأنا» وحده هو الموجود الحقيقي، وأن الإدراك يقتصر على تصوّرات شخصية بحيث يتعذّر إقامة الدليل على وجود أي شيء آخر غير «الأنا» المُفكر.

(20) كتلك التي تبغي إبدال الإنسان الاقتصادي بالإنسان المحسن (Godbout, 2006).

البشري، تورّطت في سلسلة من المآزق (Boudon, 2006).

هوّية السوسيولوجيا

إن الانطباع الذي تعطيه السوسيولوجيا اليوم في ظل افتقارها إلى «برنامج» وإطار نظري عام يمنحانها صلابة تكوينية، هو تجرّدها من كل هوية، نظراً إلى صعوبة التمييز بينها وبين نشاطات فكرية أخرى، كالتاريخ والصحافة، فحيناً ترى نفسها إدراكاً للاجتماعي ذا رسالة عطوفة، وحيناً آخر، نشاطاً يتّصف بطريقة رصد أو تحليل مميّزة ـ دراسة على «الأرض تقتصر على بعض المقابلات والتحاليل العواملية (factorielles) أو اللوغاريتمية الخطية (log-linéaire)، مثلاً ـ وأحياناً، علماً موقوفاً على دراسة العلاقات المتبادلة بين السلوك والأصل الاجتماعي، أو الشؤون الصغيرة الطارئة على حياة الأزواج.

إن قسماً كبيراً من أسباب ضياع الهوية يكمن في سهولة تبيّننا، من خلال ما نشأ عنها من حركات فكرية، وجهات نظر تخصيصية (particularistes) في السلوك الإنساني يستحيل على أي منها أن يطمح إلى تقديم إطار نظري عام. هذا التشظّي مردّه إلى أخذ الحركات المذكورة بمعادلتين، في آن معاً، واحدة تخلط بين مسلّمات الواقعية والمادية، وأخرى بين العقلانية والعقلانية الأداتيّة، وذلك بشكل أفكار مسبقة. لقد حققت العلوم الاجتماعية منذ منتصف القرن العشرين تطوّراً لا يُنكر في المجال الخاص بطرق الرصد وتحليل **معطيات** البحث الاجتماعي، لكن تطوّرها كان دون ذلك بكثير في مجال تحليل **الظاهرات** الاجتماعية. ولعلنا لا نبالغ بالكلام على انكفاء، بهذا الخصوص، من السوسيولوجيا الكلاسيكية إلى السوسيولوجيا الحديثة.

نخرج من الملاحظات السابقة باستنتاج آخر هو أن البرنامج

الفرداني المنسجم مع نظرية منفتحة في العقلانية يفوق ـ ولنقلها صراحةً ـ خصباً وشمولاً كل ما أعدّته العلوم الاجتماعية من برامج. إنه البرنامج الوحيد الذي يمكنه المجاهرة بإدراكه مرتبة من الشمول تعدل ما بلغته العلوم العصبية أو النيو ـ داروينية في مجال علوم الحياة. إن تطبيق هذا البرنامج هو الذي مكّن توكفيل من تعليل تحقق المساواة على نحو مقنع، ودوركهايم من تعليل وجود المعتقدات السحرية أو خفض شدّة العقوبات مع الزمن، وفيبر من تعليل انتشار المسيحية في الإمبراطورية الرومانية وترسّخ مفهوم المواطنية أو ما يسميه «تحرر العالم من الوهم». وقد تسنّى بفضل تطبيق البرنامج المذكور جلاء الغموض عن ظاهرات شديدة التباين، مثل تطوّر قوانين الضرائب في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة (Ringen, 2007)، وتطوّر الشعور الأخلاقي على المدَيَين المتوسط والبعيد، وتجديد الحقوق المتواصل، وجمود الحِراك الاجتماعي أو استمرارية تفاوت الفرص المدرسية[21]، وسوى ذلك كثير مما لا يتسع المجال لذكره في هذا السياق. وحدها السوسيولوجيا المبنيّة على طروحات ميكروسوسيولوجية متينة تستطيع أن تقدم تفسيراً مقنعاً للظاهرات الماكروسكوبية[22].

كذلك يتيح هذا البرنامج، بما ينشئه من تمييزات وصلات بين العقلانية الأداتيّة، من جهة، والعقلانية المعرفية والخلاقية، من جهة ثانية، تجنّب الانتقائية التافهة التي ترى أن **الإنسان السوسيولوجي** (homo sociologicus) وكأنه يختار وسائله عقلانياً وينصاع إلى غاياته وقيَمه ومعتقداته تحت وطأة القوى الخفيّة.

---

(21) Boudon; 2002, 2006 [1973].

(22) إن جهل الماكروسوسيولوجيا المعاصرة هذه النقطة يمنيها تتصف بالغموض أكثر الأحيان، بعكس تلك التي مارسها عمالقة السوسيولوجيا.

أخيراً، يسمح هذا البرنامج بتحديد المُراد بالمفهوم الفلسفي الجليل الذي اسمه **العقل**، من خلال دعوته إلى إنشاء القطيعة - التي لم تعد موجودة في أيامنا - ما بين معطيات عمياء بسبب افتقادها المفاهيم، هي معطيات علم الاجتماع، ومفاهيم جوفاء، هي مفاهيم الفلسفة المدعوّة «تحليلية»، بسبب افتقادها المعطيات. مثل هذا الطلاق لم يُعلَن بين العلوم العصبية والتقليد الفلسفي، طالما أن العلوم العصبية، في نظر أنطونيو داماسيو، تخوّلنا الحكم لصالح سبينوزا ضد ديكارت، في حين أن علم الاجتماع الكلاسيكي العتيد، كما حاولت أن أبيّن في كتابي هذا، يخوّلنا إصدار حكم معاكس.

ما أردت قوله هو أن المعرفة لا تتطوّر إلا من خلال ما تعرضه من «برامج». وقد تقدمت العلوم العصبية والسوسيوبيولوجيا والنظرية العامة في العقلانية، تلك التي تختصر علم الاجتماع الكلاسيكي، بثلاثة برامج متماسكة ومثمرة، لكننا نميل إلى إعطائها طابعاً ميتافيزيقيّاً مبرَماً، ناسين أنها «برامج»، مما يتسبب في نشوء نزاعات لا نعجب إذا كانت قد تطوّرت إلى مواجهات دامية، في بعض الأحيان، لما تنطوي عليه من صراعات أيديولوجية وسياسية بشأن معرفة ما إذا كان هذا التصرف أو ذاك من صنع الطبيعة أو الثقافة أو الإرادة. على أننا، في ما يتعلّق بحس العدالة والإنصاف، مثلاً، لا نستبعد أن توافينا السوسيوبيولوجيا اليوم بأفضل تفسير لوجوده، وأن تمدَّنا العلوم العصبية غداً بأفضل تفسير لتغيّراته ما بَين الفردية (interindividuelles)، وأن يكونَ لنا برنامج النظرية العامة في العقلانية نعمَ الدليل في كل ما يتعلـق **بتطوره وتغيّراته** على المساحة الثقافية. أما أن تكون التفسيرات الدينية والميثولوجية والفلسفية للعالم قد حافظت على دوام الصدقية فذلك لأن المعرفة العلمية مجتزأة، بحكم

طبيعة الأشياء، ومرد هذا الاجتزاء إلى اندراجها في إطار «برنامج» محدّد.

المراجع

Becker, G. *Accounting for Tastes*. Cambridge: Harward University Press, 1996

Boudon, R. *Déclin de la morale, déclin des valeurs?* Paris: PUF, 2002; Québec, 2002. Nota Bene.

Boudon, R. «Generating Models as a Research Strategy.» in: Merton, Robert K, James S. Coleman and Peter H. Rossi (eds.). *Qualitative and Quantitative Social Research*. New York: The Free Press; Londres: Collier; Macmillan, 1979. pp. 51-64.

Boudon, R. *L'inégalité des chances*. Paris: Hachette, 2006 [1973].

Boudon, R. *Quelle théorie du comportement pour les sciences sociales?* Conférence Eugène Fleischmann III. Paris: Société d'ethnologie, 2004.

Boudon, R. *Raison, bonnes raisons*. Paris: PUF, 2002; «Beyond Rational Choice Theory.» *Annual Review of Sociology*: 29, 2003.

Boudon, R. *Renouveler la démocratie: éloge du sens commun*. Paris: Odile Jacob, 2006; *Renouveler la démocratie. Mode d'emploi*. Conférence, fondation pour l'innovation politique: www.fondapol.fr., 2007.

Boudon, R. *Tocqueville aujourd'hui*. Paris: Odile Jacob, 2005. en anglais: *Tocqueville for Today*. Oxford: Bardwell, 2006.

Bunge, M. *Chasing Reality. Strife over Realism*. Toronto: The University of Toronto Press, 2006.

Bunge, M. *The Sociology-Philosophy Connection*. Londres: New Brunswick (USA), 1999. Transaction.

Chazel, F. *Aux fondements de la sociologie*. Paris: PUF, 2000.

Cherkaoui, M. *Le paradoxe des conséquences. Essai sur une théorie webérienne des effets inattendus et non voulus des actions*. Genève-Paris: Droz, 2006.

Coleman, J. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harward University Press, 1990.

Cusson, M. *Le contrôle social du crime*. Paris: PUF, 1983.

Cusson, M. *La délinquance, une vie choisie*. Montréal: Hurtubise, 2005.

Damasio, A. *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace, 1999.

Dawkins, R. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976. trad. franç. *Le gène égoïste*. Paris: Odile Jacob, 1996.

Denison, E. *Accounting for United States Economic Growth, 1929-1969*. Washington DC: The Brookings Institution, 1974; voir aussi Denison, E. *Trends in American Economic Growth, 1929-1982*. Washington DC: Brookings Institution, 1985.

Durkheim, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1979 [1912].

Einstein, A. «Physics and Reality.» *The Journal of the Franklin Institute*: vol. 221, no. 3, reproduit in: Bargmann, S. (ed.). *Ideas and Opinions of Albert Einstein*. New York: Crown, 1936.

Godbout, J. «Le don au-delà de la dette.» *Revue de Mauss*: 27, 2006. pp. 91-104.

Guillo, D. «La théorie des mèmes: une explication néo-darwinienne de la propagation des idées.» in: Michaud, Y. (dir.). *Qu'est-ce que la globalisation?* Paris: Odile Jacob, 2004 (coll. «Université de tous les savoirs»). pp. 173-203.

Haack, S. *Defending Science within Reason. Between Scientism and Cynicism*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2003.

Henderson, M. «Why say no to free money?» *Times Online*. 7 October 2006.

Johnson, M. «Mind Incarnate: From Dewey to Damasio.» *Daedalus*: Summer 2006. pp. 46-54.

Keucheyan, R. «Les limites de la construction sociale: les théories constructivistes en question.» (Thèse de doctorat, Université de Paris-Sorbonne, 2005).

Parodi, M. *La modernité manquée du structuralisme: une dynamique intellectuelle et sociale en France de 1945 à 1975*. Paris: PUF, 2003.

Parsons, T. *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European*

Writers. McGraw-Hill, 1937; nouvelle édition, The Free Press: Glencoe, Ill., 1949.

Portes, A. «Social capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology.» *Ann. Re. Sociol.*: 24, 1998. pp. 1-24.

Raude, J. «Les consommateurs français face à l'épreuve de la crise de la «vache folle», une approche sociologique et transdisciplinaire des comportements alimentaires face au risque.» (Thèse EHESS, Paris, 2006).

Raynaud, D. *La sociologie et sa vocation scientifique*. Paris: Hermann, 2006.

Ringen, S. *What Democracy is for*. Priceton: Princeton University Press, 2007.

Sanchez, P. «Les théories explicatives de la magie: les sciences sociales à l'épreuve d'une croyance collective» (Thèse de doctorat, université de Paris-Sorbonne, 2005).

Shepher J. *Incest: A Biosocial View*. New York: Academic Press, 1983.

Slovic, P. «Perception of risk.» *Science*: 236, 1987. pp. 280-285.

Tocqueville, A. de. *L'ancien régime et la révolution*. in: Tocqueville. *Oeuvres*, III. Paris: Gallimard, 2004 [1856]. («La Pléiade»).

Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr; trad. franç. partielle: *Économie et société*. Paris: Plon, 1971 [1922].

Wilson, J. Q. *Thinking about Crime*. New York: Basic Books, 1975.

Wilson, J. Q. *The Moral Sense*. New York: Macmillan; The Free Press, 1993.

الفصل الثاني

نظرية الاختيار العقلاني
والنظرية العامة في العقلانية

يمكن اختصار المبادئ الأساسية لنظرية الاختيار العقلاني بثلاثة هي: 1/ إن تفسير ظاهرة اجتماعية معينة يكون بإظهارها نتيجة منطقية لمجموعة قضايا كلٌّ منها مقبولة في حدّ ذاتها. 2/ إن جودة إحدى النظريات السوسيولوجية يتوقّف على تفسيرها الظاهرات الاجتماعية كلها، من دون استثناء، على أنها نتيجة مجموعة من الأعمال الفردية. 3/ ينبغي تحليل الأعمال الفردية انطلاقاً من كونها «عقلانية»، وقد أشار هوليس (Hollis, 1977) إلى ذلك باقتضاب إذ قال إن «العمل العقلاني يفسر نفسه بنفسه». أما جيمس كولمان (Coleman, 1977) فقد ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير بإعلانه أن تفسير أي عمل لا يُعتبر ناجزاً ما لم تتمّ مقاربته كعمل عقلاني: «يتمتع عمل الأفراد العقلاني بقوة جذب مميزة للنظرية السوسيولوجية. وإذا أمكن أن نعزو نظاماً أو مساراً اجتماعيّاً معيّناً إلى مجموعة أعمال فردية عقلانية، فقد أمكن القول عندها، وعندها فقط، إنهما وجدا تفسيرهما». أما غاري بيكر (Gary Becker, 1996) فقد أدخل، من جهته، الطرح الجوهري القائل إن العلوم الاجتماعية

تملك طريقتين لتحليل السلوك البشري، إحداهما عقلانية، والثانية لاعقلانية تنطلق في تفسيرها السلوك من اعتبارها إياه نتيجة قوى موضوعية لاشخصية: إن نموذج تأويج المنفعة ينطوي على فائدة جليلة نظراً إلى توحيده طائفة واسعة من التصرّفات. ولا أعتقد أن ثمة نموذجاً آخر يضاهيه نفاذاً وقدرة تحليلية، سواء تأسس على قوى «ثقافية» أو «بيولوجية» أو «نفسانية». باختصار: عندما يغدو في الإمكان تحليل ظاهرة اجتماعية على أنها نتيجة مجموعة أعمال فردية وعقلانية، لا يعود يُجدي طرح أي مسألة إضافية. إن التفسير يخلو من كل «صندوق أسود»(*)، بخلاف التفسيرات اللاعقلانية التي تُدخل عدة أنواع من **القوى** التي تثير للتوّ موضوع طبيعتها ونشأتها، بل ووجودها الواقعي، أيضاً. ويضيف بيكر أن نموذج تأويج المنفعة (maximisation de l'utilité)، وهي تسمية أخرى لنظرية الاختيار العقلاني، من شأنه أن يتسع ليشمل أيضاً تفسير الأفضليات الفردية. من ذلك أن المتعة المستمدّة من اللعب أو التدخين تضاعف الحاجة إلى اللعب والتدخين. وإن أحد الأسباب التي جعلت أعمال بيكر تُعتبر إنجازاً علمياً بارزاً هو نجاحه في الإجابة، على الأقل جزئياً، على اعتراض يجري توجيهه إلى نظرية الاختيار العقلاني باستمرار، وهو الآتي: إذا كانت هذه النظرية قادرة على تعليل اختيار أحد الأفراد هذه أو تلك من الوسائل من أجل بلوغ أهدافه، فإنها تبقى عاجزة عن تبيان السبب الذي يجعله يفضّل هذه الغاية على تلك.

وكما يؤكد بيكر، فإن النظرية تفقد شيئاً من قدرتها الإقناعية بمجرّد استدعائها **قوى نفسية**، كتعليل علماء النفس المعرفيين خطأ

(*) المقصود بالـ «الصندوق الأسود» هو تصور نظام معين من دون اعتبار لمنطق سيره الداخلي.

الإجابة لدى بعض الأشخاص عن مسائل إحصائية بـ «الانحيازات المعرفية»، أو **القوى البيولوجية**، أو كاعتقاد السوسيوبيولوجيين، أمثال مايكل روس (Michael Ruse, 1993)، أن المشاعر الأخلاقية هي نتيجة التطوّر البيولوجي، أو **قوى ثقافية**، كاكتفاء علماء الاجتماع بالقول إن هذا المعتقد الجماعي هو حصيلة التنشئة الاجتماعية. هذه التفسيرات اللاعقلانية تؤدي، بخلاف التفسيرات العقلانية، إلى إثارة جملة مسائل أخرى: إنها لا تحوي صناديق سوداء وحسب، وإنما يسهل نفيها بالوقائع، أيضاً. وهكذا، لا نكاد نوضح أن تعلّق معظم الرومان بالديانة الوثنية التقليدية، في السنوات الأولى من تاريخ إمبراطوريتهم، عائد إلى تنشئتهم الاجتماعية في هذه الديانة حتى نجد أنفسنا في مواجهة سؤال آخر هو: لماذا سهل انجذاب قادة المئة والموظفين الرومان إلى العبادات التوحيدية الوافدة من الشرق الأوسط، كالميثراوية (Mithraïsme) ثم المسيحية؟ (Weber, 1988 [1922]). أكثر من ذلك، إن مفهوم التنشئة الاجتماعية نفسه يتضمن صندوقاً أسود عسير الفتح في الظاهر، لأن أحداً لم يمكنه اكتشاف آليات خاصة بالتنشئة الاجتماعية على غرار تلك التي هي في أساس عملية الهضم. إلا أنني لست في وارد التأكيد، على الإطلاق، أن مفهوم **التنشئة الاجتماعية** فارغ من كل معنى، ولا أبغي إلا التشديد على أن هذا المفهوم يملك قيمة **وصفية لا تفسيرية**، بمعنى أنه يدل تعييناً على وجود علاقات متبادلة بين طريقة تنشئة الأفراد وتعليمهم، من جهة، ومعتقداتهم وتصرّفاتهم، من جهة ثانية، لكنه لا **يفسّر** هذه المعتقدات والتصرّفات، بالمعنى الحقيقي للكلمة.

مسلـّمات نظرية الاختيار العقلاني

إن عدد مسلـّمات نظرية الاختيار العقلاني يربو، في الواقع، على الثلاث المذكورة آنفاً. ولما كانت نظرية الاختيار العقلاني تشمل

مجموعة نظريات حافلة بالمتغيّرات، فقد رأينا أن نعرض هذه المسلّمات على نحو يتيح لنا تجاوز متغيّرات هذه النظرية (Lindenberg et Fillieule, 2005).

تدلّ المسلّمة (postulat) الأولى (P1) على أن كل ظاهرة اجتماعية هي نتيجة قرارات وأعمال ومواقف ومعتقدات فردية. هذا هو المبدأ الكلاسيكي المعروف بمبدأ **الفردانية المنهجية** (individualisme méthodologique).

تقررالمسلّمة الثانية (P2) أن كل عمل هو قابل للفهم مبدئياً. إنه مبدأ **الفهم** الذي يوجب اعتبار كل عمل وكأنه نتيجة دوافع ومبّررات يمكن تحديدها. هكذا **نفهم**، كما يُشير دوركهايم (Durkheim, 1960 [1897])، أن يتناسى الأفراد مؤقتاً همومهم الشخصية عند اشتداد التوتّر القومي أو الدولي، مما يفسّر تدنّي نسبة الانتحار إبّان الأزمات، عموماً.

تؤكد مسلّمة ثالثة (P3) أن الأعمال الفردية التي تستأثر باهتمام العلوم الاجتماعية هي تلك التي تسببت بها في الأساس مبرّرات قائمة في أذهان الفاعلين الاجتماعيين. إنها مسلّمة **العقلانية**.

تؤكد مسلّمة رابعة (P4) أن هذه المبّررات ناجمة عن وضع الشخص نتائج أعماله، كما يتصورها هو، في سلم الأوليات. تلك هي مسلّمة **الاستتباعية** (conséquentialisme) أو **الأداتية** (instrumentalisme).

تشير مسلّمة خامسة (P5) إلى كون الأشخاص معنيين جوهرياً بما تعود به أعمالهم عليهم وعلى أقربائهم من نتائج أعمالهم، وهي المسمّاة مسلّمة **الأنانية** (égoïsme).

تفترض مسلّمة سادسة (P6) أن في مستطاع الفاعلين

الاجتماعيين تقدير النفقات والمداخيل على خطوط العمل الممكنة كلها ونزوعهم إلى اختيار خط العمل الموازي لميزان التكاليف - الأرباح الأكثر إيجابية. يمكن تسمية هذه المسلّمة السادسة (P6) مسلّمةَ **التأويج** (maximisation) أو **التوسّع الأقصى** (optimisation).

نجاحات نظرية الاختيار العقلاني

لقد أوحت نظرية الاختيار العقلاني بتفسيرات شافية لعدد من الظاهرات الاجتماعية الملغَزة، علماً بأنه تمّ اكتشاف قدرة هذه النظرية التفسيرية قبل أن يصار إلى تحديدها وتكريسها بزمن طويل. وخير شاهد على ذلك أعمال توكفيل الذي اعتمد نظرية الاختيار العقلاني في عدد من تحاليله، كتفسيره ظاهرة ركود الزراعة الفرنسية النسبي في نهاية القرن الثامن عشر مقارنةً بالزراعة الإنجليزية: ففي نظر توكفيل أن «المركزية الإدارية» التي ميّزت فرنسا في القرن الثامن عشر قد تأدّت إلى زيادة عدد الموظفين بنسبة تفوق جدّاً ما هي عليه في إنجلترا، كما إن استقرار الأوضاع وتوطّد أركان الحكم جعل هؤلاء يتمتعون بالمزيد من السلطة والنفوذ، فكان ذلك سبباً مزدوجاً في زيادة معدّل المزارعة بالتوكيل (absentéisme) في فرنسا أكثر منه في إنجلترا، نظراً إلى توفر الوظائف الملكية وشدة الإقبال عليها في الأولى. ولما كان أصحاب الأراضي قد بلغوا في فرنسا حدّاً من الثراء يفوق ما هم عليه في إنجلترا فقد باتوا يفضلون شراء وظيفة مَلَكية على استثمار أراضيهم مباشرة، وكان الفلاحون والشركاء الموكّلون لا يملكون إلا قدرة محدودة على الابتكار، فقد تدنّى معدّل التجديد الزراعي في فرنسا. أما في إنجلترا فقد كانت مصلحة الملاكين تقضي ببقائهم في أراضيهم، حتى إذا أغوتهم المطامح السياسية ورغبوا في الترشح إلى البرلمان، وجدوا أن من مصلحتهم الظهور أمام ناخبيهم بمظهر المجدّدين الناشطين. لقد نجح توكفيل في

تفسير الاختلاف الملغَز الذي لاحظه بين فرنسا وإنجلترا، آخذاً بالاعتبار أن تحديث الزراعة في نهاية القرن الثامن عشر جاء نتيجة أفعال فردية عقلانية، بالمعنى الذي قصدت إليه نظرية الاختيار العقلاني: فكما إن الإطار الفرنسي العام جعل الملّاك الفرنسي يرى مصلحته في ترك أراضيه، كذلك الإطار الإنجليزي العام جعل ملّاك الأراضي الإنجليزي يرى مصلحته في البقاء فيها واستثمارها بنشاط. يُعطي تحليل توكفيل انطباعاً بأنه كامل، لسببين: أولهما، أنه يتضمّن قضايا تجريبية تطابق المعطيات التجريبية القائمة، والثاني، أنه يسهل القبول بالأسباب التي يعزو إليها تصرّفات الفاعلين.

إليك مثالاً آخر يظهر القدرة التفسيرية لنظرية الاختيار العقلاني: إنه يتعلّق بأحد أحداث القرن العشرين الماكروسكوبية، أعني انفجار الاتحاد السوفياتي من داخل: لماذا امتدّ سباق التسلّح طوال زمن «الحرب الباردة» التي تلت الحرب العالمية الكبرى؟ لماذا انتهت الحرب الباردة بشكل صاعق؟ لماذا انهارت الإمبراطورية السوفياتية بهذا الشكل المروّع في بداية التسعينيات وليس قبل أو بعد عشرين عاماً؟ لا يصحّ أن نعزو طريقة الانهيار الصاعقة هذه ولا حصول الانهيار في تلك اللحظة بالذات إلى أسباب عامة مثل تضاؤل فاعلية النظام الاقتصادي السوفياتي وانتهاك حقوق الإنسان، وإنما يصح التماس الجواب عن مثل هذه الأسئلة في نظرية الاختيار العقلاني. ذلك أن للـ «حرب الباردة» الناشبة بين العالم الغربي والاتحاد السوفياتي بعد عام 1945 بنية شبيهة بتلك التي تنعتها نظرية الألعاب بـ «مأزق السجين»، فإن أنا (الحكومة الأميركية) لم أتخذ التدابير الضرورية لتعزيز ترسانتي الحربية، واتخذها الآخر (حكومة الاتحاد السوفياتي) جعلت بلادي عرضة لخطر مميت، لذا يفترض بي أن أضاعف طاقتي الحربية، حتى وإن كنت أفضّل، بصفتي حكومة،

تخفيض نفقات ميزانية الدفاع الوطني في مقابل زيادة الإنفاق على بناء المستشفيات والمدارس وإنشاء الطرقات، لأن من شأن ذلك أن يضمن لي تأييد الناخبين ويكسبني المزيد من الحظوة في أعينهم. إن استراتيجية تعزيز القوة الحربية هي «المهيمنة»، ومن الخطير جداً ألا نقدّمها على الاستراتيجية البديلة التي تقضي بالامتناع عن الاستزادة من العتاد الحربي، لكن اختيارنا لها من شأنه أن يقود، أيضاً، إلى نتيجة غير مُرضية، إذ يكفي أن يفكر الخصم بالطريقة نفسها كي يتعادل ميزان القوى ويستقرّ. إن القادة ينفقون مبالغ طائلة من أجل الحفاظ على هذا التوازن، في الوقت الذي يمكنهم فيه، طبعاً، توظيف المبالغ المذكورة في مجالات أخرى تعود عليهم بالفائدة. لقد استمرت الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي في هذه اللعبة طوال أربعة عقود من الزمن كدّستا خلالها ترسانة حربية كفيلة بأن تدمّر الكرة الأرضية مراراً. لكن هذه النتيجة «الحمقاء» كانت ثمرة حساب عقلاني من قِبل كلا «اللاعبين» اللذين اختارا استراتيجيتهما «المهيمنة». ولم تفلح المفاوضات الجارية بشأن نزع الأسلحة في خفض ترسانة الفريقين إلا بصورة هامشية جدّاً، لأن منطق وضعية التفاعل القائم بينهما لم يكن يسمح لهما بالتخلّي عن استراتيجيتهما «المهيمنة». هذه «اللعبة» لم تتوقف إلا عندما تمّ تدمير بنيةَ «مأزق السجين» التي طبعت الحرب الباردة، بإطلاق الرئيس الأميركي رونالد ريغان تهديداً يعلن فيه اعتزامه تطوير برنامج صناعة الصواريخ المضادة للصواريخ، المسمّاة «حرب النجوم» أو «مبادرة الدفاع الاستراتيجي»، استعداداً للدخول في مرحلة جديدة من الحرب الباردة. وقد كانت كلفة المشروع من الارتفاع بحيث إنه لو أراد الاتحاد السوفياتي تنفيذه لتسبب في انهيار البلاد كليّاً، لذا قررت حكومة الاتحاد السوفياتي وقف سباق التسلّح من طرف واحد، مما أدّى إلى فقدان الاتحاد السوفياتي دفعة واحدة قوة الترهيب الحربية،

عنوان قدرته الأوحد. لا شك في أن هنالك أسباباً أخرى ساهمت في انهيار الاتحاد السوفياتي، منها عمل البابا يوحنا بولس الثاني، لكن السبب الأبرز هو تدمير ريغان بقسوة بنية «مأزق السجين» التي كانت تميّز وضعية التفاعل القائم بين البلدين.

إن مقاربة من نوع نظرية الاختيار العقلاني من شأنها أن تتيح القبض على العلة الجوهرية التي كانت في أساس ظاهرة ماكروسكوبية ذات أهمية تاريخية، بتبيانها الأسباب التي جعلت غورباتشيف يتخذ قرارت تبيّن أنها مجلبة للشؤم على الاتحاد السوفياتي، وتلك التي دفعت بالاتحاد السوفياتي إلى الانهيار في تلك المرحلة بالذات. إن نظرية الاختيار العقلاني تتيح لنا إيجاد تفسير خالٍ من أي صندوق أسود يبيّن لماذا طال سباق التسلّح الـ «أحمق» إلى هذا الحدّ، ولماذا عجزت المفاوضات عن إيقافه ولماذا توقّف بشراسة، طارحاً أحد الخصمين أرضاً. إن تفسير نظرية الاختيار العقلاني يتسم بالفاعلية لأن مسلّمات نظرية الاختيار العقلاني، على كونها اختزالية، لا تخلو من الواقعية، في هذه الحالة كما في حالات كثيرة أخرى، فهي لم تخطىء باعتبارها أن من واجب كل حكومة أن تكون «أنانية»، أي أن تضع في قمة أولوياتها مصالح الأمة التي تدير شؤونها.

يسهل علينا التنويه بأعداد ضخمة من المؤلّفات الحديثة التي تدين بقيمتها العلمية لاعتمادها بعض النماذج المستوحاة من نظرية الاختيار العقلاني من أجل تفسير عدد من الظاهرات الملغزة. تحضرنا في هذا المجال أعمال علماء الاجتماع وخبراء الاقتصاد أمثال مانكور أولسن (Mancur Olson, 1965) وأنطوني أوبرشال (Anthony Oberschall, 1973) وسام بوبكين (Sam Popkin, 1979) وجيمس كولمان (Coleman, 1990) وتيمور كوران (Timur Kuran, 1995)

وراسل هاردين (Russell Hardin, 1995) من بين أعمال كثيرة أخرى، وأيضاً، أعمال مؤرّخين نظير روت (H. L. Root, 1994) وباحثين سياسيين نظير روتشتاين (B. Rothstein, 2001). ما من شك، إذاً، في أن نظرية الاختيار العقلاني قد أنتجت في الماضي، كما في هذه السنوات الأخيرة، الكثير من الإسهامات العلمية البارزة، مما يفسر منعتها وصمودها في وجه حملات علماء الاجتماع الذين طالما عابوا عليها توجهها النفعي، بدليل الإقبال الشديد على مجلّة كولمان **العقلانية والمجتمع** (*Rationality and Society*).

سأورد، بإيجاز، مثالاً ثالثاً مقتبساً من بوبكين (Popkin, 1979)، يُبيّن إمكان إيجاد تفسير مقنع لظاهرات اجتماعية ملغزة عن طريق الاستعاضة عن التفسير التمامي بتفسير فرداني من نوع نظرية الاختيار العقلاني. أما التفسير التمامي التقليدي المنافس فإنه، وإن يكن مقبولاً ممن ينفرون من المنهجية الفردانية، عرضةٌ لاعتراضات جدّية.

يتساءل بوبكين، في دراسة له عن فيتينام العشرينات [من القرن الماضي]، عن السبب الذي جعل المجتمعات القروية التقليدية التي تتألف منها البلاد تتبنّى قاعدة إجماع دستورية تقضي بعدم اعتماد أي قانون إلا في حال موافقة جميع القرويين عليه. إن المؤلفات التي تُعنى بمعرفة السبب الذي من أجله تعتمد غالبية المجتمعات القروية التقليدية قاعدة الإجماع، لا في جنوب شرق آسيا وحسب، بل في أفريقيا وأماكن أخرى، أيضاً، غالباً ما تنطلق من فرضية مؤدّاها أن وعي الأفراد هويّتهم الفردية في المجتمعات التقليدية يكون ضعيفاً، وأن فريق الإجماع، بصفته تلك، هو وحده صاحب الحق في ذلك، أي إنه الوحيد المخوّل شرعنة قرار جماعي. مثل هذا التفسير التمامي مألوف وشائع، يفترض أن الأفراد تبنـّوا قاعدة الإجماع الدستورية بتأثير من قوى ثقافية لاشخصية.

أولُ ما يمكن توجيهه إلى هذا التفسير من مآخذ هو ارتكازه على فرضية نفسانية تبدو ملائمة، من الوهلة الأولى، في حين أنها بالغة الظنّية. لكن من الممكن أن نضيف إليه اعتراضين آخرين: **الأول** منطقي، يعتبر أن قاعدة الإجماع هذه هي الوجه الآخر لحقّ النقض، الفيتو. وعليه، لا تكون سلطة الأفراد في المجتمعات التي تحكمها قاعدة الإجماع دون السلطة التي يتمتع بها الأفراد الخاضعون لقاعدة الأكثرية، بل بالعكس، أعظم منها شأناً. **والثاني** تجريبي، مفاده أن القرارات الجماعية في المجتمعات القروية التقليدية الخاضعة لنظام قاعدة الإجماع يجري اتخاذها عادة في أعقاب جدل طويل، كما يُستدلّ من لفظة (palabre) التي تعني النقاشات المملّة. عموماً، يمكن القول إن التفسير التمامي هو **بطولي**، مادام يفترض وجود قوى ثقافية قادرة على جعل الأفراد يعتقدون بأن كرامتهم الأنطولوجية [الوجودية] هي، إلى حدّ ما، دون كرامة المجموعة، وفي الوقت نفسه، هو **قابل للجدل**، مادام ينطلق من طرح خاطىء مؤدّاه أن قاعدة الإجماع تمنح الفرد سلطة أدنى من تلك التي تمنحها سواها وأنها تجهل النقاش الممل الذي يرافق قاعدة الإجماع دائماً، بشأن القرارات المتخذة في إطار المجتمعات القروية التقليدية أو في المؤسسات الأوروبية أو في هيئة المحلفين في محاكم الجنايات الأميركية.

لكن بوكين أثبت أن التفسير الذي تمدّنا به نظرية الاختيار العقلاني لهذه الظاهرة هو أصحّ من التفسير التمامي بكثير وأوفى منه بالغرض: لقد كان النظام الاقتصادي المعمول به في المجتمعات القروية الفييتنامية آنذاك هو نظام الإعاشة (économie de subsistance)، لأن الإنتاج لم يكن يغطي حاجة الاستهلاك المحلي ولا كانت المجتمعات المذكورة تملك فائضاً اقتصادياً، فلو كانت قاعدة الأكثرية، مثلاً، هي المتّبعة بدلاً من قاعدة الإجماع لسهل اتخاذ قرار

جماعي يضع حداً لحق اللقاط، أو العفّارة (droit de glanage). لكن الطبقة المعدمة من السكان كانت تعتاش من اللِّقاط في حقول الأرز، بحيث إن أي قاعدة غير قاعدة الإجماع كانت ستشكـّل خطراً مميتاً على قسم من الأهالي. من هنا كان يستحيل على الفقراء، حتى المعدمين منهم، الذين يعلقون أهمية كبرى على التماسك الاجتماعي، أن يقرّوا بشرعيّة دستور يتسع لمثل هذا الاحتمال.

هل يمكن اعتبار نظرية الاختيار العقلاني نظرية عامة؟

نستنتج مما تقدم أن نظرية الاختيار العقلاني هي نظرية قادرة. لكن ذلك لا ينفي عجزها من جهة أخرى عن تفسير عدد من الظاهرات الاجتماعية، حتى ليمكن إنشاء قائمة لافتة بالظاهرات الاجتماعية المألوفة التي تقصّر عن تعليلها. من المهم أن نشير إلى هذا المزيج من النجاحات والإخفاقات الذي يبرر انقسام العلماء الاجتماعيين بشأنها إلى فريقين: واحد يعتبر نظرية الاختيار العقلاني إنجيلاً جديداً، وآخر يرى فيها وريثةَ نفعيةٍ سخيفة. لكن الأهم هو أن هذا المزيج من نجاحات وإخفاقات يدعو إلى التساؤل عن أسباب هذه الاخفاقات.

إليك على هذه النقطة بالذات مثالين يبيّنان عجز نظرية الاختيار العقلاني عن مواجهة بعض الظاهرات الاجتماعية المهمة: كلنا يعلم أن تأثير بطاقة اقتراع واحدة على نتيجة انتخاب شعبي هو معدوم عملياً، فلو صحت مسلـّمات نظرية الاختيار العقلاني لوجب ألا يقترع المواطن العقلاني، لأن تكاليف الاقتراع غير معدومة، والذهاب إلى قلم الاقتراع يقتضي العزوف عن النشاطات الأخرى. نكرر أن مفاعيل الاقتراع هي، من هذا المنطلق، معدومة. ومع ذلك، فالمواطنون الذين يقترعون كُثُر.

لقد عرض أنصار نظرية الاختيار العقلاني «حلولاً» لا تُحصى لما يعتبرونه «مفارقة»، والواقع أنها ليست كذلك إلا لمن يحسب نظرية الاختيار العقلاني قادرة على تفسير كل تصرّف دونما تمييز. إن الناس **يهوَون** الاقتراع، تقول إحدى النظريات، لأن أسف الناخبين، إذا ما بدا لهم أن الفرق في نتائج الاقتراع يتحدد بعدد أصواتهم، سيكون من الشدة بحيث تراهم، على وعيهم انعدام هذا الاحتمال عمليّاً، يُقبلون على الاقتراع تلافياً للأسف المحتمل. ثمة من يرى في نظرية لفيريجون وفيورينا (J. Ferejohn et M. Fiorina, 1974) هذه استعادة لرهان باسكال. على أن الاستعادة هنا تبدو مبتكرة. لكن ثمة نظرية أخرى (Overbye, 1995) تقول إنني إن لم أقترع عرّضت سمعتي للخطر. أيضاً، هناك نظريات، كتلك التي يقول بها كاترون وعاموص تفرسكي (G. A. Quattrone et Amos Tversky, 1987)، ترى في فكرة «الانحياز المعرفي» تلييناً لنظرية الاختيار العقلاني، باعتبارها أن الناخب يقترع لأنه يرى في اندفاعه دلالة على كون المرشح الذي يدعمه هو الأوفر حظّاً بالنجاح. وها هنا استعادة لبرهان ماكس فيبر في كتابه **الأخلاق البروتستانتية**، حيث ورد قوله: إن الحيوية التي أبديها في نشاطاتي المهنية هي دليل على انتقاء السيد المسيح لي. مثل هذا «الإطار المعرفي» يوحي بأنه **ملائم** بعض الشيء، لكننا نكون، من جهة أخرى، قد أدخلنا «صندوقاً أسود». وقد طرح شوسلر (Schuessler, 2000) افتراضاً مفاده أن للناخبين في الاقتراع مصلحة تعبيرية أكثر منها أداتية، لأن ما يتحكم بهم، في هذه الحالة، هو رغبتهم في تجسيد مشاعرهم بأفعال خارجية ـ كما يُتوقَّع أن يقول فيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto) ـ وإن كانوا يدركون جيداً أن ورقة الاقتراع التي يسقطونها في الصندوق تغرق بين ملايين الأوراق الأخرى.

لكن أيّاً من هذه الحلول لم يحظَ بالإقناع، وإذا كان بينها ما ينمّ عن براعة وقدرة على التخيّل فإن أيّاً منها لم يتوصل إلى إبطال «مفارقة الاقتراع».

عدا الاقتراع، يمكن التنويه «بمفارقات» كلاسيكية أخرى، كـ «مفارقات» ألّيه (Allais) التي تُبيّن أن الأشخاص الذين يجرّبون حظهم في ألعاب اليانصيب كثيراً ما لا يبنون خياراتهم على مبدأ تأويج المنفعة (Allais, Hagen, 1979 et Hagen 1995)، وبرونو فري (Bruno Frey) الذي أثبت أن المرء يكون أكثر تقبلاً للخسارة والفشل في حال لم يُعرض عليه أي تعويض. وقد تأكّد لنا بالاطلاع على دراسة أجريت بإشرافه وتوجيهه أن من تم استجوابهم كانوا أسرع إلى الموافقة على استقبال النفايات النووية في نطاق بلديّتهم عندما لم يكن هناك نيّة في التعويض على البلدية منهم في الحال المعاكِسة.

وقد أنتج علم الاجتماع عدداً كبيراً من الملاحظات الواقعية التي يمكن تفسيرها وكأنها تحديات لنظرية الاختيار العقلاني، حيث تبيّن أن لا علاقة، في كثير من الحالات، لردود الفعل الصادرة عن الأشخاص الاجتماعيين حيال أوضاع معيّنة بما تفرضه عليهم هذه الأوضاع من تكاليف. من جهة أخرى، إن الفاعلين الاجتماعيين لا يجنون، في بعض الظروف، أي فائدة من أعمالهم، إن لم نقل إنهم لا يجلبون على أنفسهم منها سوى الآفات. لقد حدّد ميلس ما يمكن تسميته «مفارقة ردّ الفعل المفرط»، في كتابه **موظفات المكاتب** (*White Collar*, C. W. Mills, 1951) حيث يعرض لنا صورة موظفات منكبّات على العمل نفسه في إحدى مؤسسات الخدمات، وقد جلسن في صالة كبيرة وراء مكاتب متشابهة تحيط بهنّ الأشياء نفسها، مبيّناً أن مراقباً ينظر من خارج إلى ما ينشأ بين هؤلاء غالباً من نزاعات عنيفة على أمور سخيفة ـ كأن يحسدن بعضهنّ على قربهنّ النسبي من

النوافذ أو مصدر الضوء ـ لا يتوانى عن اعتبار هذه النزاعات لاعقلانية، وربما صبيانية، وفي ذلك اعتراف بعجز نظرية الاختيار العقلاني عن تفسير «مفارقة ردّ الفعل المفرط» التي نحن في صددها، وبعبارة أوضح، إن صعوبة تفسير تصرّف الموظفات من منطلق نفعي هي التي جعلت المراقب يلجأ إلى مثل هذا التفسير المستوحى من اللاعقلانية.

كذلك أجرى علماء النفس تجارب عديدة تعصى على نظرية الاختيار العقلاني، منها «لعبة الإنذار الأخير» الكلاسيكية (Wilson, 1993, pp. 62-63; Hoffman et Spitzer, 1985)، حيث يستطيع الشخص A أن يقترح تقاسم مبلغ من المال بينه وبين الشخص B الذي يمكنه أن يرد على عرض A بالقبول أو الرفض، فإذا رفض B العرض لم يحصل أي منهما على شيء، وإذا قبل تمت المقاسمة في حدود العرض المقدّم من قبل A. ما تتوقّعه نظرية الاختيار العقلاني، في هذه الحالة، هو أن يقترح A مقاسمة بنسبة «80 في المئة له و20 في المئة لـ B». لكن الملاحظ هو أن A يقترح، في أكثر الحالات، تقاسم المبلغ مع B بالتساوي.

من المفيد أن نسجل ملاحظة تنبّه إليها باحثو زوريخ مفادها أن الأشخاص الذين يرفضون في الأحوال العادية، في حالَي العرض والقبول، على السواء، كل قسمة غير منصفة خلافاً لتوقّعات نظرية الاختيار العقلاني، يعودون فيقبلون بها حالما يجري تعطيل منطقة محدّدة من دماغهم عن طريق الإثارة المغنطيسية (Henderson, 2006). تلك معلومات تسوء نظرية الاختيار العقلاني، بالتأكيد، بعد ما أثبتته نتائج العلوم العصبية من أن الأشخاص في موقف لعبة الإنذار الأخير لا يسلكون وفقاً لتوقّعاتها إلا إذا كان عمل دماغهم الطبيعي معطّلاً.

كثيرة هي الملاحظات المألوفة التي يستحيل إيجاد تفسير مقنع

لها في إطار نظرية الاختيار العقلاني، منها الفساد السياسي، في الظروف التي تسود بلدان أوروبا الغربية. إنه فساد محدود ولا نتائج له ملموسة على المواطن الذي، وإن كان لا يراها ولا يتأثّر بها، يعتبر هذا الفساد غير مقبول ويحكم عليه بقسوة. كذلك قل بالنسبة إلى المنتحِل (plagiaire) الذي يُحتمل أن يخدم مصالح ضحيته بتقديمه لها دعاوة مجّانية. الحقيقة أن الانتحال هو جنحة طريفة، كونه، في معظم الحالات، يخدم مصلحة ضحيته بدلاً من أن يضرّ بها. لكنه، مع ذلك، مُدان بشدة ويحطّ من قدر المنتحل. من الممكن كذلك أن يكون لي رأي جازم بشأن بعض المواضيع، كموضوع حكم الإعدام، وأن أناضل من أجل إبطاله حتى وإن لم يعنِني الموضوع من بعيد ولا قريب. باختصار، يسهل علينا الاسترسال في إيراد شواهد عن الظاهرات المألوفة التي تقف نظرية الاختيار العقلاني أمامها عاجزة كل العجز، لأن الأفراد يبدون، في جميع هذه الحالات، منقادين إلى اعتبارات لا علاقة لها بمصالحهم، ولا حتى بنتائج أعمالهم وردود فعلهم.

عموماً، لقد تقدم علماء النفس وعلماء الاجتماع وخبراء الاقتصاد بكمّ هائل من الملاحظات التي يصعب تفسيرها انطلاقاً من نظرية الاختيار العقلاني، مما يهيب بنا إلى طرح سؤالين: **الأول**، لماذا أخفقت نظرية الاختيار العقلاني؟ **والثاني**، هل من نموذج تفسيري تتوفر فيه الحسنات التي تدّعيها نظرية الاختيار العقلاني، من دون السيئات، أعني نموذجاً قادراً، بالدرجة الأولى، على إنتاج تفسير للظاهرات الاجتماعية خالية من «الصناديق السوداء»؟

أسباب قصور نظرية الاختيار العقلاني

إن الظاهرات الاجتماعية التي يتضح عجز نظرية الاختيار العقلاني عن تفسيرها تتصف بميزات مشتركة. وقد أمكننا أن نحصي

ثلاثة أنواع من الظاهرات التي تخرج عن صلاحية نظرية الاختيار العقلاني.

ما من تصرّف إلا ويرتكز على معتقدات، فلكي أؤوّج حظوظي بالبقاء، مثلاً، أنظر من حولي قبل أن أجتاز الشارع. وهو تصرّف يمليه عليّ اعتقادي بأنني، إن لم أفعل ذلك عرّضت حياتي لمخاطر جدّية. وإذا كان الاعتقاد الذي يتحكم بالتصرف المذكور «مبتذلاً»، يمكن السكوت عنه، فإن ثمة أنواعاً أخرى من التصرف تفرض عليّ تعليل ما ترتكز عليه من معتقدات، ومعلوم أن ليس لنظرية الاختيار العقلاني ما تقوله بشأن هذه المعتقدات. تجدر الإشارة هنا إلى أنني أستخدم كلمة «معتقد» في أوسع معنى لها، ذاك الذي، بحسب اللغة المتداولة، يخوّل المرء أن «يعتقد» بفاعلية طقس سحري محدّد «اعتقاده» بالمعادلة: اثنان زائداً اثنين يساويان أربعة. بذلك يكون لدينا **نوع أول** من الظاهرات التي تخرج عن صلاحية نظرية الاختيار العقلاني، وهي تلك التي يرتكز فيها تصرّف الأشخاص على معتقدات غير مبتذلة.

يمكن التسليم بأن الفاعل الاجتماعي الذي يعتقد بشيء معيّن يرى أن معتقده مبنيّ على نظرية معيّنة، وأن اعتناق إحدى النظريات هو عمل عقلاني. لكن عقلانية الفاعل، في هذه الحالة، هي من النوع **المعرفي** لا **الأداتي**، إذ تتمثّل في إيثار نظرية قادرة على تفسير بعض الظاهرات بطريقة مقبولة، انطلاقاً من بعض المقاييس.

نستنتج مما تقدم أن ما تصادفه نظرية الاختيار العقلاني من صعوبات مردهُّ إلى حصرها العقلانية بالعقلانية الأداتيّة. وقد كان لأنصار نظرية الاختيار العقلاني ردّ بارز على هذا الاعتراض، حين أكّد غيرهارد رادنيتسكي (Gerhard Radnitzky, 1987) أن اعتناق نظرية ما يأتي نتيجة تحليل يتحكم به منطق الربح والخسارة، موضحاً

أن العالم يكفّ عن الاعتقاد بإحدى النظريات لحظةَ يغدو الدفاع عنها أمراً باهظ «الكلفة» بفعل تراكم الاعتراضات عليها، كأن نستمر في الدفاع عن النظرية التي تزعم أن الأرض مسطّحة بعدما تبيّن لنا بالملاحظة أن هيكل السفينة يختفي في الأفق قبل الأشرعة وأن القمر يتخذ شكل هلال والبحّار الذي يحافظ على وجهة سيره يعود إلى النقطة التي انطلق منها.

ولكن أي فائدة من إبدال كلمة «صعب» بكلمة «مُكلِف»؟ إن كلفة الدفاع عن إحدى النظريات تتحدد بصعوبة هذا الأخير، مما يوجب تبيان السبب، وبالتالي، الانتقال من العقلانية الأداتيّة إلى العقلانية المعرفية. إنّنا نفضّل نظرية البارومتر لدى توريتشللي وباسكال على النظرية الأرسطوطاليسية لأن الدفاع عنها أسهل. ومرد هذه السهولة إلى سببين جليين: **أولهما**، أنها لا تأخذ بالفكرة التجسيمية (anthropomorphique) الملتبسة، والتي تقول إن الطبيعة تأنف من الفراغ. **والثاني**، أنها لا تخطىء بتوقعها انخفاض البارومتر على قمة برج أو جبل، فإذا كنا لا نحسن تحديد هذه الاختلافات بين النظريتين، فلن يمكننا أن نفسّر لماذا يكون الدفاع عن النظرية الأرسطوطاليسية «أكثر كلفة» من الدفاع عن نظرية توريتشللي - باسكال.

كذلك تبدو نظرية الاختيار العقلاني عاجزة أمام فئة **ثانية** من الظاهرات هي تلك التي يستوحي فيها الفاعلون الاجتماعيون من المعتقدات الموجِبة (prescriptives) والتي لا صفة استتباعية لها (conséquentialiste). وبعكس ذلك، تجد سهولة في التعاطي مع التصرفات التي تتخذ فيها هذه المعتقدات الموجِبة طابعاً استتباعياً، إذ ليس يصعب عليها البتة أن تعزو اعتبارنا إشارات السير شيئاً **حسناً** إلى تسهيلها حركة المرور على نحو يجعلنا نذعن لها برغم مساوئها. هنا

لا تجد نظرية الاختيار العقلاني أدنى عناء في تفسير المعتقد المعياري وردّ فعل الشخص الذي يواجه نظام الإشارات الضوئية، لكن نظرية الاختيار العقلاني تلزم الصمت في ما يتعلق بالمعتقدات المعيارية التي يتعذر تفسيرها بألفاظ استتباعية (Boudon, 2001, 2004). وقد رأينا أن الشخص الذي يلعب «لعبة الإنذار الأخير» يتصرّف بعكس مصلحته، والناخب يُقبل على الاقتراع حتى ولو لم يكن لاقتراعه أي تأثير على نتيجة الانتخاب، والمواطن يستنكر الفساد بشدة حتى ولو لم يصبه بأي سوء، والمنتحِل يُثير فينا شعوراً بالاشمئزاز والاستنكار، حتى ولو لم يلحق الأذية بأحد.

أيضاً، هناك طائفة ثالثة من الظاهرات تبدو نظرية الاختيار العقلاني عاجزة إزاءها، وهي تلك التي يستحيل فيها القبول بأن ردود فعل الفرد ناشئة عن اعتباره مصالحه، فحيثما تمّ عرض تراجيديا **أنتيغونا** لسوفوكليس رأينا المُشاهد يدين كريون ويتعاطف مع أنتيغونا. إن نظرية الاختيار العقلاني تعجز عن تفسير ردّ الفعل الشامل هذا لسبب بسيط هو كون المشاهد غير معنيّ بموضوع المسرحية، على الإطلاق. لذا لا نتوقّعن أن تكون ردود فعله بإملاء من انعكاساتها عليه أو مما تستتبعه من نتائج، إذ لا شيء من هذا القبيل. إن مصير مدينة طيبة هو من الماضي ولا سلطة لأحد عليه، كما إنه لا يعني المشاهد مباشرة. وفي حالة كهذه، تبطل مسلّمات الاستتباع والأنانية من تلقاء ذاتها.

غالباً ما يواجه علماء الاجتماع ظروفاً من هذا النوع مادام الفاعلون الاجتماعيون مدعوين بانتظام إلى تقييم أوضاع ليسوا متورّطين فيها شخصياً. ومع أن حكم الإعدام لا يتهدّدهم شخصيّاً ولا يتهدد عائلاتهم ولا أقرباءهم، فإن لكثيرين منهم رأياً جازماً بشأن إبطاله أو الإبقاء عليه. إن لمعظم الناس آراء مبرمة بشأن بعض

المواضيع، كإبطال قانون الإعدام أو إعادة العمل به، حتى ولو لم يكونوا معنيين بها مباشرة، أي إن الأفراد يكونون في مناسبات عديدة منساقين إلى اعتبارات لا تمتّ إلى مصالحهم بصلة، ولا حتى إلى نتائج أعمالهم وردود فعلهم. هذه الملاحظات تقودنا إلى استنتاج جوهري بالنسبة إلى مجمل العلوم الاجتماعية، ألا وهو أن نظرية الاختيار العقلاني لا تملك أن تقول الكثير بشأن ظاهرات الرأي التي تشكل موضوعاً ذو أهمية قصوى في مجال العلوم الاجتماعية.

وعلى وجه العموم، فإن نظرية الاختيار العقلاني تقف عاجزة أمام ثلاثة أنواع من الظاهرات: الأولى، تنطوي على معتقدات وصفية (descriptives) غير مبتذلة، والثانية، على معتقدات موجِبة غير معيارية ولا استتباعية، والثالثة، تطلق ردود فعل يستحيل، بحكم طبيعة الأشياء، أن تصدر عن اعتبار الفرد لمصلحته الشخصية.

ما بعد نظرية الاختيار العقلاني: نظرية أكثر انفتاحاً للعقلانية

توحي الاعتبارات السابقة بأن المسلّمات P4 وP5 وP6 هي غير مقبولة، إلا في بعض الحالات، مما يجعل المجموعة المكوّنة من المسلّمات P1 وP2 وP3 أكثر شمولاً من المجموعة التي تضمّ المسلّمات من P1 حتى P6. إن المسلّمة P1 توضح ما نطلق عليه على خطى ماكس فيبر وجوزيف شومبيتر (Schumpeter) تسمية **الفردانية المنهجية**، كما إن المسلّمتين P1 وP2 توضحان **سوسيولوجيا الفهم**، بالمعنى الذي قصد إليه فيبر (Weber, 1922)، أما المجموعة P1 وP2 وP3 فهي في أساس نوع من سوسيولوجيا الفهم يفترض أن الأعمال عقلانية، بمعنى أنها مبنيّة في ذهن الفاعل على أسباب. وأما البراديغم الذي ينتظم مجموع هذه المسلّمات فإني أقترح تسميته **نظرية عامة في العقلانية**. وهو يتضمن ما يلي: 1/ إن

كل ظاهرة جماعية هي نتيجة أعمال فردية. 2/ إن عمل الفرد هو قابل للفهم مبدئياً إذا ما توافرت للمراقِب المعلومات المطلوبة. 3/ إن أسباب عمل ما تكمن في المسوّغات التي تحمل الفرد على إتمامه. إن نعت هذه النظرية «بالعامة» يؤكد إمكان تطبيقها على ظاهرات يُعلَن إزاءها عجزُ نظريات أخرى أكثر حصرية في العقلانية، كنظرية الاختيار العقلاني. ولربما أمكن تسمية هذه النظرية **نظرية العمل المعرفية** من منطلق التركيز على ما توجبه هذه النظرية من نهوض كل عمل على أسباب [قابلة للفهم]، وهي تسمية تضاعف من أهمية المسلّمة المحورية لهذه النظرية P3.

مرة أخرى نقول إن إخفاقات نظرية الاختيار العقلاني ناجمة عن إصرارها على اختزال العقلانية ببعدها الأداتي وإهمالها كلاًّ من العقلانية المعرفية والعقلانية الخِلاقية، ومن الممكن اعتبار هذه الأخيرة، كما سنرى لاحقاً، تطبيقاً للعقلانية المعرفية على قضايا موجِبة أو معيارية.

على أنه من الضروري للعلوم الاجتماعية، بالمقابل، أن تعي حقيقة مؤداها أن عدداً كبيراً من الدراسات السوسيولوجية، الكلاسيكية منها والحديثة، تدين بقدرتها التفسيرية إلى استعمالها صيغة **معرفية** للعقلانية.

إن النظرية العامة في العقلانية، بتقديمها تعريفاً مفصّلاً عن العقلانية، تحوي كل حسنات نظرية الاختيار العقلاني، لاسيما منها تلك التي تخوّلها تقديم تفسيرات خالية من الصناديق السوداء. لكنها تبقى بمأمن من سلبياتها. لذا تم اعتمادها ضمناً لا من قِبَل الفلاسفة وحسب، بل من قِبَل مشاهير علماء الاجتماع، أيضاً، الكلاسيكيين منهم والمحدثين.

إن ماكس فيبر بابتكاره مفهوم «العقلانية الخِلاقية» (rationalité axiologique) أو «العقلانية التقييمية» (rationalité évaluative)، كما يمكن تسميته أيضاً، يؤيّد، بالتأكيد، الطرح القائل إن العقلانية يمكن أن تكون لاأداتيّة، أي إنه لا يجوز الدمج بين مفهومي العقلانية والعقلانية الأداتيّة، وبعبارة أخرى، لا يجوز قصر مفهوم العقلانية على شكل واحد محدد هو العقلانية الأداتيّة المقررة في المسلّمات P1 –P6 والتي تحسبها نظرية الاختيار العقلاني قادرة على تفسير كل التصرّفات.

كثيرة هي التحاليل المقنعة التي تعتمد النظرية العامة في العقلانية في السوسيولوجيا الكلاسيكية والحديثة، إن بشكل مضمر، كما هي الحال لدى توكفيل، أو بشكل صريح، كما هي الحال لدى فيبر. وسنورد بعض الأمثلة دعماً لهذه النقطة.

العقلانية المعرفية

نستهل بمثل لتوكفيل (Tocqueville, 1986 [1856]) يستعين فيه بعقلانية الفاعلين المعرفية من أجل تفسير تصرّفاتهم. لقد انطلق هذا العالم الاجتماعي من أسئلة ثلاثة: لماذا دأب المفكرون الفرنسيون على التذكير بمفهوم **العقل** (Raison) إلى حد الإملال، عشية الثورة الفرنسية؟ ولماذا انتشر هذا المفهوم المجرّد بسهولة في أوساط الجماهير؟ لمَ لا نجد مثل هذه الظاهرة في ألمانيا وإنجلترا والولايات المتحدة الأميركية؟ إنها ظاهرة ملغزة، ومن المعلوم أنها كانت حافلة بنتائج ذات بعد تاريخي.

إن تفسير توكفيل هو الآتي: لقد كان للفرنسيين في نهاية القرن الثامن عشر أسباب وجيهة للاعتقاد **بالعقل**، بعد أن بدا لهم الكثير من المؤسسات التقليدية فاقد الشرعية، ولم يعودوا يفهمون لماذا

يجب عليهم اعتبار النبلاء فئة عليا في الوقت الذي يفني فريق منهم أيامه في قصر فرساي، ويكتفي النبلاء المفلسون ـ أولئك الذين يصادفونهم في الأرياف ـ بعرض وجاهتهم. باختصار، لما كان عدد كبير من المؤسسات التي تدين بسلطانها إلى التقليد القديم يبدو لهم مجرّداً من كل معنى، فقد تجاوبوا بشدة مع طرح **الفلاسفة** الداعي إلى المعارضة بين العقل والتقليد، والاستعاضة عن النظام المؤسَّس على التقليد القديم بنظام اجتماعي وسياسي مؤسَّس على **العقل**.

أما الإنجليز فلم تكن لديهم الأسباب نفسها للقبول بهذه المعارضة لأن الإطار العام شجع الطبقة الأرستقراطية الإنجليزية على توظيف مقامها الرفيع في خدمة المصلحة العامة والتصرّف كمنشّطة للحياة المحلّيّة ومفعّلة للتجديد. إن توكفيل يعرض هنا تفسيراً مقنعاً لاختلاف ماكروسكوبي ملغز بين فرنسا وإنجلترا، مفاده أن هناك أسباباً تبرر تصرف الفرنسيين على هذا النحو، بيد أنها أسباب تتخذ طابعاً غير أداتي.

ثمة من يعترض على النظرية العامة في العقلانية بالقول إن الفعل كثيراً ما يكون مبنياً على أفكار خاطئة ولا يمكن اعتباره عقلانياً. إلا أنه لابد من الإقرار، ردّاً على هذه الفكرة المسبقة التي ترتكز على التباس مفهومي، بأن من الأفكار الخاطئة ما يكون مبنياً على أسباب وطيدة، أسباب يعتبرها الفاعل صحيحة، وبهذا المعنى، عقلانيّة.

يمكن أن نعرض واقع المعتقدات العلمية استناداً إلى هذا الإيضاح المفهومي. لقد أورد فيلفريدو باريتو أن تاريخ العلوم هو مقبرة للأفكار الخاطئة التي اعتقدت البشرية بها على ذمة رجال العلم. وبعبارة أخرى، فإن العلم ينتج أفكاراً خاطئة بمثل السهولة التي ينتج فيها أفكاراً صحيحة وإن عملية الفصل بينهما تتمّ على المديين

المتوسط والبعيد. لكن أحداً لا يجازف بالقول إن الأفكار العلمية الخاطئة التي سجلها تاريخ العلوم تم اقتراحها وتبنّيها من قِبَل العلماء بتأثير من علل لاعقلانية، إما لأنهم يشكون من قصور في تركيبتهم الذهنية، وإما لأن «الانحيازات المعرفية» ألقت غشاوة على أفكارهم، واحتجزتها ضمن «أُطُر» و«عادات»، ومصالح قاهرة أو شهوات لا تُقاوَم، ربما لأن يد القوى البيولوجية والنفسانية والسوسيوثقافية التي يتحدث عنها غاري بيكر هي التي تقودهم في الخفاء. إن العلماء يعتقدون بأمور سيتبيّن خطأها لاحقاً إما بفعل النقد أو بفعل عوامل جديدة، إلا أن لديهم أسباباً وجيهة للاعتقاد بها، نظراً إلى الإطار المعرفي الذي يتحددون ضمنه.

لم نعد نعتقد مطلقاً بأن الطبيعة تأنف من الفراغ كما كان أرسطو ومجمل فلاسفة اليونان يعتقدون لا لأنهم لاعقلانيون، بل لأنهم كانوا يجهلون كيفية تفسير مختلف الظاهرات بطريقة أخرى. إن الذين اعتقدوا بالنظرية الأرسطوطاليسية في البارومتر، والعنصر الملتهب (phlogistique)، والأثير، وسائر الكيانات والآليات التي نعتبرها اليوم خياليّة، كانت لديهم أسباب وجيهة لذلك، إذا ما اعتبرنا وضع المعارف في أيامهم، فهم لم يدركوا، مثلاً، بشكل تلقائي ضرورة التفكّر في قطرة الماء التي تظهر لدى تعريضنا للحرارة قطعة من أوكسيد الزئبق داخل وعاء من الزجاج تمّ إحداث الفراغ فيه. لقد كان من الصعب على هؤلاء أن يرَوا للتوّ أن هذه القطرة من الماء التي تظهر بانتظام هي التي ستسجّل الغلبة لنظرية لافوازييه في الأوكسيجين على نظرية العنصر الملتهب لبريستلي (Priestley).

لماذا لا يجوز تفسير بعض المعتقدات الخاطئة الناتجة من المعرفة العادية على غرار تفسير المعتقدات العلمية الخاطئة، أي بصفتها قائمة في أذهان أولئك الذين يبنونها على أسباب يرونها

صحيحة باعتبار الإطار المعرفي الذي يتحددون ضمنه؟

لا يحسن، بالطبع، أن نفسّر **جميع** المعتقدات الخاطئة على هذا النحو، لأن أهل العلم أنفسهم ربما اعتقدوا بأمور خاطئة تحت وطأة أهوائهم وعلل أخرى لاعقلانية، في الواقع. لكن الاعتقاد بأمور خاطئة يمكن أن يُعزى أيضاً إلى أسباب قائمة في ذهن الأفراد الذين يعتبرونها صحيحة وثابتة، حتى عندما تبدو لنا نحن خاطئة. ولا ضرورة لأن نقول، كلما أردنا أن نوضح أنهم يرون ما هو خطأ صحيحاً، إن ذهنهم مشوّش بآليات ظنية من نوع تلك التي ينطلق منها كل من الماركسية («الوعي الزائف»)، وليفي ـ برول («العقلية البدائية»)، وفرويد («اللاوعي»)، والسوسيولوجيا «البنيوية» (العادة)، وعلم النفس المعرفي، وحتى نظرية الاختيار العقلاني نفسها («الانحيازات» و«البنى العقلية»)، بل إننا، في معظم الحالات، نحصل على تفسيرات أكثر مقبوليّة بتسليمنا بأن لدى الفاعلين من الأسباب ما يكفي، إذا ما اعتبرنا إطارهم المحيط، لكي يأخذوا بالأفكار الخاطئة.

لقد قدّمت في سياقات أخرى أمثلة تبيّن أن في وسعنا الإفادة من تفسير المعتقدات العقلاني ـ ذاك الذي نعتبره تلقائياً وكأنه وحده الجدّي في مجال المعتقدات العلمية ـ على نحو يخوّلنا استعماله في تفسير المعتقدات «العادية»، أيضاً. وقد قمت باستكشاف حالتين على وجه الخصوص هما حالة المعتقدات بفاعلية الطقوس السحرية وحالة المعتقدات الخاطئة التي تتسبب بها تجارب علم النفس المعرفي (Boudon, 2001).

سأقتصر على مثال واحد يختص بالفئة الثانية. عندما نسأل أطباء الأمراض النفسية عما إذا كان الانهيار العصبي سبباً في محاولات الانتحار، لا يتوانون عن الإجابة بـ «نعم». وعندما نسألهم تالياً علامَ

يبنون إجابتهم، يكتفون أكثر الأحيان بالتأكيد أنهم عالجوا مراراً مرضى يجمعون بين هاتين الميزتين فاستنتجوا أن الانهيار العصبي يدفع بصاحبه فعلاً إلى محاولة الانتحار. لكن الأطباء النفسانيين، بخلوصهم إلى هذا الاستنتاج، يبنون إجابتهم على معطى واحد، في حين يجدر بهم، بحسب إحدى النظريات الإحصائية الموفّقة، أن يستخدموا أربعة معطيات. فلنتفحّص الجدول رقم **واحد**: إن الأطباء النفسانيين لا يستخدمون إلا واحداً، فقط، من المعطيات التي يتضمنها هذا الجدول. وحجتهم في ذلك أن «ارتفاع نسبة a يوجب أن يكون الانهيار العصبي سبباً في محاولات الانتحار».

جدول رقم 1: من الممكن استنتاج فرضية السببية
من المعلومة a وحدها مادامت a هي أكبر بكثير من eg/i

	محاولة انتحار	لا محاولة انتحار	المجموع
أعراض انهيار عصبي	a	b	e = a + b
لا أعراض انهيار عصبي	c	d	f = c + d
المجموع	g = a + c	h = b + d	i = a +b + c + d

إن التحقق من وجود ترابط بين الانهيار العصبي ومحاولة الانتحار يوجب اعتبار أربعة معطيات مستقلة، لا معطى واحداً، فقط، في جدول كالجدول رقم **واحد**. وبتعبير أدقّ، يتعيّن مراعاة الفرق a/e - c/f الذي يبيّن نسبة تواتر محاولات الانتحار في حالة الانهيار العصبي مقارنةً بالحالات التي لا تظهر معها على الفاعل أعراض هذا الانهيار. لكن اقتصار الأطباء النفسانيين على المعلومة a لا يقود حكماً إلى تفسيرات ذات طابع لاعقلاني يوافق عليها حالاً معظم علماء النفس المعرفيين. إنه لأقرب إلى التصديق والاحتمال أن نفترض أن الأطباء النفسانيين يخضعون إلى أسباب وطيدة لا من

الناحية الذاتية وحسب، بل إلى أسباب صحيحة موضوعياً. فلنفترض، مثلاً، أن a تساوي 20 في المئة في الجدول رقم واحد، وبعبارة أخرى، أن 20 في المئة من زبائن الأطباء النفسانيين يشكون من أعراض انهيار عصبي، وأن g أيضاً تساوي 20 في المئة، أي ما تفسيره أن نسبة 20 في المئة من هؤلاء المرضى حاولت الانتحار، إذ من غير الواقعي أن نفترض نسباً مئوية أعلى. إذا كان الأمر كذلك فقد لزم، عندما تربو النسبة المئوية a للمرضى الذي يجمعون بين الميزتين على الـ 4 في المئة، أن تقوم علاقة متبادلة بين المتغيّرتين بحيث يغدو من المشروع افتراض قيام علاقة بينهما. وعليه، يحق للطبيب النفساني أن يستنتج، حتى ولو تبيّن له أن نسبة المرضى الذين يظهرون الميزتين لا تتعدّى الـ 10 في المئة، أن الانهيار العصبي ربما كان سبباً في محاولات الانتحار.

إن اعتقاد الأطباء النفسانيين، في هذا المثل، ليس خاطئاً، من الناحية الموضوعية. ولئن كانت الأجوبة التي تم التوصل إليها في إطار تجارب علم النفس المعرفي مبنية على معتقدات خاطئة، في حالات أخرى، فقد استطعت، في كل ما درسته من حالات، أن أبيّن أن في المستطاع ردّ المعتقدات إلى أسباب مفهومة.

من المؤكّد أن هذه الأسباب ليست من نوع تلك التي تعرض لها نظرية الاختيار العقلاني، وإنما هي من النوع **المعرفي**، لأن الغاية التي يرمي إليها الفاعل لا تتمثل في تأويج أي شيء، بل في تحديد ما إذا كانت الإجابة صحيحة أو محتملة، خاطئة أو مستبعدة. بذلك يكون للعقلانية، إلى جانب بعدها الأداتي، بعد آخر معرفي، مما يجعل تفسير النظرية العامة في العقلانية لعدد وافر من الظاهرات الاجتماعية أكثر إقناعاً من ذاك الذي تقدمه نظرية الاختيار العقلاني، وأكثر معقولية من الحلّ الانتقائي الذي يتمثل في تحقيق الانسجام

بين نظرية الاختيار العقلاني ومعطيات الملاحظة، بافتراضه أن الفاعلين هم أسرى «الأُطُر العقلية». كذلك جرت محاولة لإنقاذ نظريته في المركزيّة الأرضية (géocentrique) باللجوء إلى نظرية الأفلاك التدويرية (épicycles): هذه النظرية الانتقائية ترى أن الفرد عقلانيّ في اختياره وسائله ولاعقلاني بتحديده لنفسه أهدافاً أو اعتناقه قيماً معيّنة، ما يعني أن القرار عقلاني، والتصرّف لاعقلاني (Elster, 1989). أما ماكس فيبر فيذهب مذهباً معاكساً، أسوة بسابقين له من بينهم توكفيل، وفريقٍ من علماء الاجتماع المحدثين الذين يقبلون بصيغة فيبر في سوسيولوجيا الفهم، باعتباره أن تفسير المعتقدات والتفضيلات والقيم يكون من منطلق تأسسها على أسباب في ذهن الفرد. لكن ذلك يوجب القبول بنظرية في العقلانية تتضمن إلى جانب بعدها الأداتي بعداً معرفياً بما ينشأ عنه من صيغ خلاقية.

من السهل علينا تقعيد نظرية العقلانية المعرفية: فلنفترض أن مجموعة براهين {S}→P تفسّر ظاهرة P. إنه لمن العقلاني معرفياً أن يتم اعتبار {S} تفسيراً صحيحاً لـ P في حالتين: 1/ إذا كانت مكوّنات {S} كلها مقبولة ومنسجمة في ما بينها. 2/ إذا انتفى كل تفسير بديل ’{S} أفضل من {S}.

من الممكن الاستعانة بمثل يوضح فكرة التفسير العقلاني للمعتقدات: لقد انجذب الموظفون والعسكريون الرومان إلى عبادة ميثرا والمسيحية في بداية عهد الإمبراطورية، كما أغوت الماسونية الموظفين والعسكريين البروسيين في بداية القرن التاسع عشر. والسبب، كما أوضح فيبر، هو أنه لم يكن من الصعب على هذه الفئات الاجتماعية أن تجد في النظريات الدينية المذكورة تعبيراً فلسفيّاً ودينيّاً عن مبادئ الدولة التي يخدمونها والقيَم التي تدين بها هذه الأخيرة، وهي: وجود سلطة عليا تخضع لقوانين شاملة؛ وجود

مراتب شرف تصاعدية بين المؤمنين؛ تحدد عملية الترقّي من مرتبة إلى أخرى باختبارات ذات طابع لاشخصي. جميع هذه العناصر كانت تذكّر قائد المئة بالقيم والمبادئ التي ترتكز عليها الإمبراطورية الرومانية تذكيرها الموظف البروسي بالقيم والمبادئ التي تحكمت عام 1815 بإصلاحات الدولة كما تصورها البارون فون أوند زوم شتياين.

ننتقل إلى مثل آخر مقتبس أيضاً من فيبر الذي يرى أن الفلاحين رفضوا الديانة التوحيدية فترة طويلة لأنهم لم يفهموا كيف يمكن أن تكون فيها تقلبات القوى الطبيعية التي تضايقهم في ممارسة مهنتهم من عمل إرادة واحدة يُفترض أن تخضع لنظام متماسك، بخلاف التعددية الوثنية التي تتلاءم مع التقلبّات الجوية كل الملاءمة. وما يؤكد أن رفض الفلاحين للديانة التوحيدية مردّه إلى ما ذكرنا هو أن لفظة **فلاح** (paganus) في اللغة اللاتينية باتت تدلّ أيضاً على «الوثني».

العقلانية الخِلاقية

غالباً ما يجري تفسير «العقلانية الخِلاقية» بطريقة سطحية تجعل منها رديفاً لـ «الامتثالية الخِلاقية» (conformisme axiologique). لكنني أقترح اعتبار هذا المفهوم خاصّاً بالحالة التي تكون فيها المعتقدات الموجِبة أو المعيارية مبنيّة في ذهن الأفراد على نظام من الأسباب الصحيحة في نظرهم (Boudon, 2001).

يمكن توضيح العقلانية الخلاقية كالآتي، من دون زيادة ولا نقصان: فلنفترض أن نظاماً من البراهين N ←{Q} يتضمّن، على الأقل، قضية خلاقية واحدة، ويقود إلى نتيجة مؤداها أن القاعدة المعيارية N هي صحيحة بحكم كون جميع مكوّنات {Q} مقبولة

ومنسجمة في ما بينها. إن القبول بـ N يكون، في هذه الحالة، عقلانياً، من الناحية الخلاقية، في حال عدم توفر نظام آخر من الأسباب {Q'} أفضل من{Q} يقود إلى قاعدة معيارية N' تتنافى مع N.

لقد كان الحدس المتضمن في نظرية فيبر حاضراً في كتابات بعض من سبقه من مؤلفين، أمثال آدم سميث، وفي ذلك دليل غير مباشر على أهمية هذا المفهوم. يسهل القول إن آدم سميث في كتابه **نظرية المشاعر الاخلاقية** يبتعد عن نظرية الاختيار العقلاني، تماماً كما يسهل الاعتقاد بأنه يرتكز على النظرية المذكورة في كتابه **ثروة الأمم**. لكن الواقع غير ذلك، لأن سميث يبتعد عن نظرية الاختيار العقلاني في كلا الكتابين.

يتساءل سميث في (Smith, 1976 [1776]: book 1, chapter 10)، لماذا نرى من الطبيعي أن يوظّف معاش وافر للجلّاد؟ إنه لا يملك سوى القليل من الكفاءة، وعمله لا يتطلّب إلا اليسير من الثقافة والخبرة، كما إنه غالباً ما يكون عاطلاً عن العمل، والحمد لله. ولكن، لمّا كان عمله أدعى إلى المقت والنفور من سائر الأعمال فقد حقّ له، كما يوضح سميث، أن ينال تعويضاً عادلاً بشكل أجر. على أن في مقابل ذلك أسباباً أخرى تبرّر ارتفاع أجور الأطباء: هؤلاء يزاولون مهنة مفيدة تعود عليهم بربح وفير، لكن المسؤولية الملقاة على عاتقهم جسيمة تتسبب لهم بالقلق، كما تجعلهم عرضة لمواقف عدائية من قِبَل المرضى وعائلاتهم في حال لم تسفر جهودهم عن نتيجة مُرضية. وعليه، يقتضي أن يجري التعويض عن وجوه وظيفتهم السلبية هذه بتخصيص أجر مرتفع لهم. أما الوظائف التي لا تتطلب إلا القليل من الكفاءة، ولا تتسبب بالكراهية، ولا تفرض على صاحبها إلا قدراً ضئيلاً من المسؤولية، فإن انخفاض الأجر فيها أمر مبرّر. وبعبارة أخرى، إن سميث ينطلق من الأفكار الآتية: 1/ في

الأحوال العادية، تبدو الأجور، التي يكافأ بها على مختلف أنواع النشاطات، على درجات متفاوتة من الإنصاف، في نظر عامة الشعب؛ 2/ إن مشاعر العدالة والغبن هذه هي نتيجة أنظمة من الأسباب المضمرة، إلى حد ما، وتكاد تكون مشتركة بين الجميع؛ 3/ هذه الأسباب تراعي عدداً من الصفات البارزة في الوظائف؛ 4/ إن الخصائص المميزة لكل من الوظائف تحمل الشعب على تقدير ما تستحقه من أجر. وإذا ما توسّلنا أحد المفاهيم الواردة في كتاب **نظرية المشاعر الأخلاقية** قلنا: إن التوافق النسبي بشأن تقدير الأجر الخاص بكل من الوظائف يُعزى إلى الأسباب التي جرى تفصيلها من قِبل «المشاهد المحايد»، أي الأفراد الذين يحاولون إعداد أنظمة من الأسباب تكون مقبولة من الجميع.

إن سميث لا يبني على نظرية الاختيار العقلاني تحاليله هذه حول عدالة الأجور، فالأفراد يبادرون إلى الردّ، شأنهم عندما يعلمون أجر هذه الوظيفة أو تلك، لا لأن ردّهم يؤوّج ما لست أعلم، ولا بتأثير من أسباب استتباعية، بل بتأثير من أسباب معرفية. إن حكمهم هو نتيجة مجموعة قضايا عملية ومبدئية، فهم يشعرون أن من حق عمال المناجم والجلاد أن يحصلوا على أجر مرتفع نسبياً لأن هذه النتيجة، كما يوضح سميث، تنبثق من مجموعة قضايا عملية ومبدئية كلها مقبولة. من المحتمل، إذا لم يعطَ عمال المناجم أجراً أفضل من الموظفين الإداريين القليلي الكفاءة، أن يؤدي هذا الإجحاف إلى نتائج اجتماعية لا تُحمد عقباها، كإضرابات عمال المناجم، لكن، لما كانت هذه النتائج المحتملة لا تشكل علة موجبة لتحسين أجور عمال المناجم، فإن معظم الأفراد لا يقبلون بهذه القضية الأخيرة خوفاً مما قد تؤدي إليه من نتائج، إن لم تكن متضمنة في الوقائع المذكورة بالذات.

من الطبيعي أن يتأثر مفهوم كمفهوم العدالة «بمؤشرات قياس محيطية» (Paramètres contextuels). هكذا نرى، في لعبة الإنذار الأخير، أن اقتراح القسمة المتساوية هو أكثر تواتراً في المجتمعات التي يكون فيها التعاون أساسياً منه في المجتمعات التي يفترض النشاط الاقتصادي المسيطر فيها مستوى عالياً من المنافسة (Henrich [et al.], 2001). وليس في هذا النوع من النتائج ما يتعارض مع أي نظرية عقلية في المعتقدات الأخلاقية، لكنها تدل، بالأحرى، على أن هناك أسباباً يسهل استدعاؤها في بعض المحيطات من دون أخرى.

باختصار، غالباً ما تكون المتغيّرات المحيطية للمعتقدات المعيارية والموجِبة، أو الخِلاقية، بشكل عامّ، برهاناً يُشهر لصالح النسبوية الأخلاقية (relativisme moral) ودليلاً على صوابية التفسيرات ذات الطابع الـ «ثقافي» واللاعقلاني للمشاعر الأخلاقية. إن البراديغم العقلاني والمحيطي الذي بيّنته الأمثلة السابقة، هو أقرب إلى الإقناع بحكم قدرته على تقديم تفسيرات خالية من الصناديق السوداء.

صلاحية الأسباب

ما الذي يجعل أحد الأفراد يحكم بصلاحية نظام معيّن من الأسباب؟ لقد أورد كنت أن البحث عن مقاييس عامة للحقيقة هو أشبه بمحاولة احتلاب تيس من الماعز. لايسعنا أن نحكم بصحة أي نظرية إلا إذا قارنّاها بما توفر لدينا من نظريات منافسة. لقد كان لبريستلي أسبابه الوجيهة للاعتقاد بصحة نظريته في العنصر الملتهب، ولما حلّت نظرية لافوازييه مكان نظريته بات من الصعب مجاراته في اعتقاده. بعبارة أخرى، قد نكون على يقين بأن إحدى النظريات هي أفضل من أخرى، ولكن، ما من مقاييس عامة تتيح الجزم بصحة أي

من النظريات، تماماً كما لا توجد مقاييس عامة تسمح بقياس متانة نظام معين من الأسباب. ولنفترض لحظة، من باب التعميم، أنّنا تمكنّا من تحديد هذه المقاييس العامة للحقيقة فستطرح علينا مسألة تبرير هذه المقاييس إلى ما لا نهاية.

إن الفائدة التي نجنيها من الاستعانة بأمثلة مستقاة من تاريخ العلوم هي توضيح مسألة مقاييس العقلانية. لكن نتيجة النقاش السابق التي تأكد لنا بموجبها عدم وجود مقاييس عامة للعقلانية تصح لا في المعتقدات العلمية والوصفية فحسب، بل أيضاً، في المعتقدات «العادية»، والمعتقدات الموجِبة أو الخِلاقية عموماً.

تصطدم هذه النقطة باعتراض مستوحى من تأويل خاطئ لنظرية هيوم التي لا يسعنا بموجبها الخروج من القضايا العواملية بنتيجة معيارية، ما يعني أن هناك هوّة يستحيل عبورها بين العملي والأخلاقي، بين الوقائع والقيم، بين الوصفي والإلزامي.

تلك نتيجة سفسطائية لازمة، في الواقع، لمقولة هيوم التي يمكن صياغتها كالآتي: يستحيل استخلاص نتيجة بصيغة الأمر (impératif) من قضايا **كلها** بصيغة الدلالة (indicatif)، لكن العكس صحيح، بمعنى أنه يُستطاع استخلاص نتيجة بصيغة الأمر من قضايا ليست كلها بصيغة الدلالة، ويكفي أن يشتمل نظام من البراهين على قضية معيارية وتكون القضايا الأخرى عملية حتى يغدو في الإمكان استخلاص نتيجة بصيغة الأمر. لقد عالجت هذه النقطة بصورة أوفى في أحد كتبي (Boudon, 2004)، وهي نقطة جوهرية لأنها تردم الهوّة الفاصلة بين الإلزامي والوصفي، تلك التي تقود مباشرة إلى النسبوية الأكثر غلوّاً. إنها تجسّد إثبات فيبر الذي ينفي أن يكون للعقلانية طابع أداتي محض، كما تخوّلنا أن نستسيغ إمكان تداخل العقلانية الأداتية والخلاقية في العمل الاجتماعي، بالرغم من تمايزهما، من

الناحية المفهومية، كل التمايز. إن النظرية العامة في العقلانية تفترض أن تتأسس المعتقدات والمشاعر الموجِبة والخلاقية، عموماً، على أسباب ذات طابع معرفي في فكر الأفراد.

إعادة ترسيم حدود العقلانية

نوجز ما تقدّم كالآتي: 1/ إن العمل الاجتماعي يخضع للمعتقدات، بشكل عام؛ 2/ ينبغي، قدر الإمكان، مقاربة المعتقدات والأعمال والمواقف الفردية من منطلق اعتبارها عقلانية أي، بتعبير أدقّ، ناتجة من أسباب يعتبرها الفاعلون الاجتماعيون صحيحة؛ 3/ لا يجوز إيلاء أسباب من نوع «التكاليف ـ المكاسب» أكثر مما تستحق من الأهمية، فالعقلانية شيء و«المنفعة المرجوّة» شيء آخر.

لابدّ من الأخذ بمسلـّمة العقلانية P3 لأن الفاعلين الاجتماعيين يميلون إلى التصرّف انطلاقاً من أسباب يعتبرونها صحيحة. لذا كانت أعمالهم تكتسب في نظرهم معنى. على أن الإطار المحيط ربما فرض، في بعض الحالات، أن تكون هذه الأسباب من نوع «التكاليف ـ المكاسب». كما يمكن، في حالات أخرى، ألا تمت بصلة إلى النوع المذكور، حتى وإن كنا مستعدين لتوسيع معنيي «الكلفة» و«الكسب» إلى أقصى الحدود، إذ ما عساها تعني لي التكاليف والمكاسب في حال أعطي عمال المناجم أجراً يفوق أجور الموظفين العاديين ولم يكن لدي أمل بممارسة هذه المهنة ولا كان حولي من يمارسها؟

من الممكن، في كل الحالات المهمة، اعتبار العلوم الاجتماعية والأعمال الفردية قابلة للفهم ـ على الأقل، مبدئياً ـ لأنها من وحي أسباب معينة. على أن هذه الأسباب لا تنحصر بنوع واحد. ولكن،

سواء أتأسس العمل على معتقدات مبتذلة أم لا، أو كانت المعتقدات المعيارية ترتكز على أسباب من النوع الاستتباعي أم سواه، فإن النظرية العامة في العقلانية ترى أن تفسير العمل يكون انطلاقاً من المعنى الذي يتخذه في نظر فاعله، أي إنها تفترض، بتعبير آخر، تأسسه في ذهن الفرد على مجموعة أسباب يراها هذا الأخير صحيحة.

نقطة أخيرة: إن النظرية العامة في العقلانية هي أحفل بالوعود من الصيغة الانتقائية التي تميّز نظرية الاختيار العقلاني، والتي تفترض أن الفرد هو أسير «الأُطُر العقلية» وسواها من الـ «قوى». لقد دفعت نظرية الاختيار العقلاني ثمن هذه الانتقائية فقدانها حسنة رئيسة تتمثل في قدرتها على وضع تفسيرات خالية من الصناديق السوداء.

إن النظرية العامة في العقلانية تفوق نظرية الاختيار العقلاني عموماً، ولكن، لا يمكن تطبيقها على الظاهرات الاجتماعية من دون تمييز، فالأعمال التقليدية والعاطفية حقيقة واقعة، لا بل ينبغي الإقرار بأن كل عمل ينهض على غرائز، بمعنى أنه يستند إلى قاعدة ما دون فردية (infra-individuelle)، وكما إنني ألتفت يميناً وشمالاً قبل أن أجتاز الشارع بدافع من غريزة البقاء، كذلك رقصات الاستسقاء التي تقام تسهيلاً لوفرة الغلال، ترتكز، هي أيضاً، على قاعدة ما دون فردية هي غريزة البقاء التي تميّز الكائن البشري والكائنات الحيّة بشكل عام. لقد أعلن هيوم بلغته الخاصة أن العقل هو خادم الأهواء، ولكن، يجب أن ندرك، من جهة ثانية، أن التذكير «بقوة» التقاليد وحده لا يكفي لتعليل تبنـّي الأفراد تصرّفاً **تقليدياً**، وإنما يتعيّن إظهار الأسباب التي تحول دون إخضاعهم هذه التقاليد للشك. فلنستعِد تحاليل فيبر: لقد كانت لقوّاد المئة الرومان أسبابهم في استبعاد التقليد الديني الوثني الذي تربَّوا عليه، كما كانت للفلاحين

أسبابهم في مقاومة طروحات الديانة التوحيدية. أما الأعمال العاطفية، فإنها لا تخلو بالضرورة من كل بعد عقلاني. مثال ذلك أنني، أشعر بانفعال شديد لدى رؤيتي شاباً قويّ البنية يعتدي على سيدة عجوز، وأدرك للحال أن ردّ فعلي هذا مردّه إلى السخط لا الخوف. ومع أنني ألتقط ذلك بالحدس، فإنه لا يصعب عليّ تبيّن الأسباب التي يُبنى عليها ردّ فعلي هذا.

ولكن، هل يلزم عن النظرية العامة في العقلانية أن كل عمل وكل معتقد هما قابلان للتبرير؟ جوابنا هو: «لا»، فقد كان بريستلي يعتقد بوجود العنصر الملتهب، بعكس لافوازييه، وكان لكل منهما أسباب وجيهة للاعتقاد بما يعتقد به، لكن ذلك لا يجيز التبرؤ من كليهما معاً، إذ ما من أحد يشكّ في أن لافوازييه هو صاحب الرأي السديد.

إن الأسباب الخِلاقية، شأنها شأن الأسباب المعرفية، يمكن أن تتعزز وتدوم أو تضعف وتتلاشى تدريجيّاً، أي أن تعتبر على درجة متفاوتة من الصلاحية على مرّ الزمن. وأكثر ما يحدث هذا التغيير بفعل ظهور أسباب جديدة: فمنذ أن بدأ التشكيك بالفاعلية الردعية لعقوبة الإعدام، أصيبت الحجّة التي قضت لصالحها بالضعف والانحلال. لا وجود لمقاييس عامة تسمح بتقدير قوة نظام معين من الأسباب، وصفيّة كانت أم موجبة، فإذا كنا نلاحظ تغييرات لا تُردّ - سواء أكانت تتعلق بمعتقدات وصفية أو علمية، موجِبة أو خلاقية، فذلك لأنه غالباً ما يحدث، على فترات زمنية متفاوتة، أن يبدو نظام معين من الأسباب ′{S} متفوّقاً على نظام آخر {S}. يشهد على ذلك الجدل الدائر بين بريستلي ولافوازييه بشأن المعتقدات الوصفية، ونقاش بوردان ومونتسكيو بشأن المعتقدات الموجِبة. وقد تعاطى جان بودان (Bodin) وبيكّاريا (Beccaria) كمسلمة مع الفكرة القائلة إن من

شأن السلطة السياسية المركزية وحدها أن تكون فاعلة، فيما أكّد مونتسكيو أن السلطة السياسية لا تكون فاعلة إلا في حال الانقسام. جميع هذه المعتقدات كانت ترسو على أسباب عرضها كلا الفريقين، إلا أننا ندرك اليوم أن من كان على صواب هو مونتسكيو.

هكذا يتحقق لدينا أن الـ «مفارقات» المذكورة آنفاً والتي بدت مستعصية في إطار نظرية الاختيار العقلاني تجد حلّها في إطار النظرية العامة في العقلانية، فإذا كان الانتحال والفساد يتسببان في ردود فعل سلبية فما ذلك من جرّاء ما يستتبعانه من نتائج، بل لأن هذه الممارسات لا تنسجم مع أنظمة الأسباب التي تُعتبر صحيحة بوجه عام. وقد رأينا أن المشتركين في لعبة «الإنذار الأخير» يختارون القسمة العادلة بعكس ما تتوقعه نظرية الاختيار العقلاني، لأنهم لا يتساءلون عن الحل الأوفر ربحاً، بل عن الحل الأكثر عدالة. إن الأفراد يضعون نصب أعينهم هدفاً في كل هذه الحالات، لكن هدفهم هذا لا يكون دائماً مضاعفة ما يعود به عليهم عملهم من فائدة، بل لربما كان يتمثل، أيضاً، في إيجاد أفضل الردود على ظرف ما، ردّ تتوفر له، بحسب الحالات، فرص الصحة أكثر من أي رد آخر.

ولا بأس، أخيراً، من الإدلاء بفرضية تاريخيّة: إن نجاح نظرية الاختيار العقلاني في صيغتيها الأصلية والانتقائية عائد في جزء منه إلى ردّ فعل سليم ضد السوسيولوجيا السائدة بين عامي 1960-1990، والتي عمدت، بوحي من العلوم الاجتماعية الماركسية والنيتشوية الواسعة الانتشار، وخلافاً لكل ما قام به كبار علماء الاجتماع الكلاسيكيين، توكفيل وفيبر ودوركهايم، إلى تصوير **الإنسان السوسيولوجي** (*homo sociologicus*)، وكأنه نتاج بيئته، ولا يملك إلا أوهاماً حول مصدر أعماله ومعتقداته ومواقفه وقيمه وأهدافه، بل

والعالم، أيضاً. والمؤسف أن نظرية الاختيار العقلاني، في مقابل هذا النموذج، لم تعاود اكتشاف عقلانية الكائن البشري إلا في بعدها الأداتي، فقط.

المراجع

Allais, M. and O. Hagen (eds). *Expected Utility Hypotheses and the Allais Paradox: Contemporary Discussions of Decisions under Uncertainty with Allais' Rejoinder*. Dordrecht: Reidel, 1979.

Becker, G. *Accounting for Tastes*. Cambridge: Harward University Press, 1996.

Boudon, R. *The Origin of Values*. London: New Brunswick, Transaction. 2001.

Boudon, R. *The Poverty of Relativism*. Oxford: The Bardwell Press, 2004.

Boudon, R. *Tocqueville for Today*. Oxford: The Bardwell Press, 2006.

Coleman, J. *Individual Interests and Collective Action: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Coleman, J. *Foundations of Social Theory*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1990.

Durkheim, É. *Le suicide*. Paris: PUF, 1960 [1897].

Elster, J. *The Cement of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Ferejohn, F. J. and M. Fiorina. «The Paradox of not Voting: A Decision Theoretic Analysis.» *American Political Science Review*: [vol. 68, no. 2], 1974. pp. 525-536.

Frey, B. *Not Just for the Money: An Economic Theory of Personal Motivation*. Cheltenham: Edward Elgar, 1997.

Hagen, O. «Risk in Utility Theory, in Business and in the World of Fear and Hope.» in: Götschl, J. (ed.). *Revolutionary Changes in Understanding Man and Society, Scopes and Limits*. Dordrecht; London: Kluwer, 1995. pp. 191-210.

Hardin, R. *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Henderson, M. «Why Say No To Free Money? Is Neuro-

Economics Stupid?» *Times Online*: 7 October 2006.
Henrich, J., R. Boyd, S. Bowles, C. Camerer, E. Fehr [et al.]. «In search of Homo Economicus: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies.» *American Economic Review*: vol. 91, no. 2, 2001. pp. 73-78.
Hoffman, E., M. L. Spitzer. «Entitlements, Rights and Fairness. An Experimental Examination of Subjects' Concepts of Distributive Justice.» *Journal of Legal Studies*: vol. 14, 1985. pp. 259-297.
Hollis, M. *Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Kuran, T. *Private Truths, Public Lies. The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
Lindenberg, S. and R. Fillieule. «Rationalité.» in: M. Borlandi [et al.]. *Dictionnaire de la pensée sociologique*. Paris: PUF, 2005.
Mills, C. W. *White Collar. The American Middle Classes*. New York: Oxford University Press, 1951.
Oberschall, A. *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973.
Olson, M. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
Overbye, E. «Making a Case for the Rational, Self-regarding, «Ethical» Voter... and Solving the «Paradox of not Voting» in the Process.» *European Journal of Political Research*: 27, 1995. pp. 369-396.
Popkin, S. *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press, 1979.
Quattrone, G. A. and A. Tversky. «Self-deception and the Voter's Illusion.» in: Elster, J. (ed.). *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. pp. 35-58.
Radnitzky, G. «La perspective économique sur le progrès scientifique: application en philosophie de la science de l'analyse coût-bénéfice.» *Archives de Philosophie*: 50, 1987. pp. 177-198.
Rohstein, B. «The Universal Welfare State as a Social Dilemma.»

Rationality and Society: [vol. 13, no. 2], 2001. pp. 213-233.

Root, H. L. *The Fountain of Privilege: Political Foundations of Economic Markets in Old Regime France and England.* Berkeley: University of California Press, 1994.

Ruse, M. «Une défense de l'éthique évolutionniste.» in: Changeux, J.-P. (ed.). *Fondements naturels de l'éthique*. Paris: Odile Jacob, 1993. pp. 35-64.

Schuessler, A. A. «Expressive Voting.» *Rationality and Society*: [vol. 12, no.1], 2000. pp. 87-119.

Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1776].

Tocqueville, A. de. *L'Ancien Régime et la Révolution*. in: *Tocqueville*. Paris, Laffont, 1986 [1856].

Weber, M. *Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1922.

Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr. 1988 [1922].

Wilson, J. Q. *The Moral Sense*. New York: The Free Press, 1993.

الجزء الثاني

تطبيقات النظرية العامة

في العقلانية

الفصل الثالث

عقلانية الحداثة

بحسب توكفيل

ليس لدي إلا مبررّ واحد للتطرّق إلى ذكر ألكسي دو توكفيل في حضرة متخصصين لامعين في هذه الشخصية الفكرية البارزة، وهو مبرر ضعيف جداً لأنه ذاتيّ، يتمثل في كون توكفيل أحد ثلاثة يستحيل إلا أن نطالع أسماءهم في فهارس مواجيز العلوم الاجتماعية وتواريخها. لقد أحدث هؤلاء فيّ صدمة فكرية، فعمدت إلى قراءتهم مراراً وتكراراً بإعجاب متنام، وكنت أشعر بعد كل قراءة أنني أخرج وقد اكتسبت المزيد من الثقّافة. وإنما عَنَيت بالاثنين الآخرين ماكس فيبر وإميل دوركهايم.

لقد شعرت، فور قراءتي توكفيل، أنه معاصر لنا، برغم كل ما صادفته في كتاباته من تعابير قديمة وأخطاء وتوقّعات فاشلة. لا شكّ في أن كتّاباً آخرين، أمثال فرانسوا غيزو (François Guizot) وأوغست كونت (Auguste Comte)، تبوّأوا، هم أيضاً، مكانة رفيعة في تاريخ الفكر الفرنسي إبّان القرن التاسع عشر، ومارسوا تأثيراً يفوق بما لا يُضاهى تأثير توكفيل. منهم أوغست كونت الذي كان تأثيره بالغاً لا في فرنسا وحسب، بل في البرازيل وتركيا، أيضاً،

بدليل إعلان كمال أتاتورك أمام اللجنة المكلّفة صياغة مشروع الدستور عام 1920 ما يلي: «إن لم يكن بدّ من التغرْبُن (occidentalisation)، فلنذهب إلى أسس الغرب (...)، إلى مبادئ السيادة التي حدّدها [أوغست كونت]» (Plé, 1996). أما توكفيل فلم يكن له، من جهته، مثل هذا التأثير في عالم الفكر، ولا حتى في فرنسا حيث غرق فترات طويلة في النسيان لأنه لم يتمكّن من إقناع معاصريه بأهمية الليبرالية. لكن أحداً، في الآونة الحاضرة، لم يعد يقرأ كونت ولا غيزو، إلا إذا كان من المهتمين بتاريخ الفكر، وهو، في هذه الحالة، لا يبحث في كتاباتهما عن وجهات نظر أو طرائق فكرية كفيلة بأن تساعده على فهم المجتمعات المعاصرة، إذ ليس لديهما ما يقدمانه على هذا الصعيد، بعكس توكفيل الذي يشهد، من جهته، على تجدّد مستمرّ.

ما سرّ ذلك يا ترى؟ هذا هو السؤال الذي أكرّس له العرض الآتي. واختصاراً لطرحي أقول: إن توكفيل استخدم أسلوباً جديداً في تحليله للظاهرات السياسية والاجتماعية، أسلوباً مغايراً تماماً لأسلوب معاصريه ـ وكثيرٍ من معاصرينا أيضاً، وهو أسلوب مازالت العلوم الاجتماعية تعتمده حتى اليوم، في أفضل ما أوفت إليه، على الأقل.

كان توكفيل يعي تماماً أنه مجدّد، وهو ما يسهل التحقق منه لدى مطالعة عددٍ من تصاريحه، لكننا نخص من بينها عبارة شهيرة، وردت في مقدّمة الجزء الأول **للديمقراطية**، تقول: «يقتضي وضع علم سياسي جديد» (*DAI*, 44)، لقد استعمل توكفيل هنا تعبيراً يذكّر بعنوان كتاب فيكو(*) **العلم الجديد** تذكيره بـ «النظرية العلمية في السياسة»، تلك التي عبّر عنها أوغست كونت (Auguste Comte,

(*) Giovanni Baptista Vico, *La scienza nuova.*

([1822] 1976 بقوله: «على العلماء أن يرتقوا اليوم بالسياسة إلى مرتبة العلوم التطبيقية». لكن توكفيل يُفهمنا بوضوح أنه هو من روّج لهذا «العلم السياسي الجديد» كما تصوّره كونت، حيث أعلن في **مذكراته**: «أكره، من جهتي، هذه الأنظمة المطلقة التي تجعل أحداث التاريخ كلها رهناً ببعض العلل الأولى التي تخضع في ترابطها لتسلسل حتمي وتحذف الرجال، إن صحّ القول، من تاريخ الجنس البشري. إني أجدها ضيقة بالرغم من رحابتها المزعومة، وخاطئة تتستّر بمظاهر حقائق علم الرياضيات» *S, 112*. ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى قوة الكلمات: «أكره» وإلى حدّة النقد، مع اللفت إلى أن النقد يطول جزءاً كبيراً من الفكر الاجتماعي وفلسفة التاريخ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لأن توكفيل كان مطّلعاً، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، على فكر كل من فيكو والفيزيوقراطيين (physiocrates) والسان ـ سيمونيين، وأيضاً، على فكر هيغل (Antoine, 2003) بوساطة فيكتور كوزان. كذلك لا نشك في اطّلاعه على فكر أوغست كونت الذي يكبره بسبع سنوات، حتى وإن لم يأتِ إطلاقاً على ذكر هذا الفيلسوف، فقد صدرت الأجزاء الثلاثة من **محاضرات في الفلسفة الوضعية** في الفترة التي أصدر فيها توكفيل الجزء الأول من **الديمقراطية**، كما كانت هذه **المحاضرات** قيد التداول لدى إصداره الجزء الثاني من كتابه. غير أن توكفيل يتحفّظ حيال هذه الوجوه البارزة في زمانه ويتصدّى لها بمنهجية مختلفة كل الاختلاف.

إن وعيه هذا بأنه مجدّد لا يغيب عن آخر أعماله: **النظام القديم** (*L'Ancien Régime*)، حيث استهل التمهيد بقوله: «إن الكتاب الذي أكتبه ليس كتاب تاريخ». هكذا ينأى كتاب **النظام القديم** عن تاريخ عصره نظير ما ينأى كتاباه في **الديمقرطية** بوضوح عن فلسفة التاريخ

والنظريات المجرّدة كنظريات الفيزيوقراطيين والسان ـ سيمونيين.

موضوعانية دو توكفيل

إن السمة الأبرز في منهجية توكفيل هذه هو الطموح الذي سيطلق عليه ماكس فيبر اسم: (Wertfreiheit)، أي مبدأ «الحياد الخِلاقي»، حيث يُفترض بالمراقِب الذي يهدف إلى إدراك الواقع أن يتخلّى عن قيَمه الذاتية ومعتقداته الشخصية. لقد أخضع توكفيل ذاته لمقتضيات هذا المبدأ بمنتهى الصرامة، قاطعاً كل علاقة له بالمناحي المنطبعة بالذاتانية، كتلك التي تؤثَر عن غيزو وميشليه، أو المثقلة **بماقبليات** فلاسفة التاريخ.

مثال على التحليل التوكفيلي للمعتقدات الدينية

يولي توكفيل المعتقدات الدينية اهتماماً بالغاً، شأنه في ذلك شأن دوركهايم (Durkheim, 1979 [1912]) وفيبر (Weber, 1999 [1920-1921]) من لاحقيه، وهي، كما يبدو، مسألة يتعيّن أكثر من أي مسألة أخرى إخراجها من الاحتمال الموضوعاني (objectiviste)، مع أن توكفيل يطبّق عليها بصرامة مبدأ الحياد الخِلاقي.

الواقع أن المسألة التي يحاول توكفيل الإجابة عنها تكمن في تعرّف السبب الذي يحمل البشر على الاعتقاد بما يعتقدون به: لماذا هنالك أشخاص يعتقدون بشيء وآخرون بشيء مختلف؟ لماذا يعتقدون بهذا الشيء في محيط معيّن وبشيء آخر في محيط مختلف؟ إنه يغضي عن حقيقة المعتقدات قدر الإمكان، وتحليله منزّه عن كل علم لاهوتي تنزّهه عن كل ما عرفته فلسفة الأنوار وفيورباخ أو ماركس من جحود، كما إن معتقداته الخاصة ـ وهي لاأدْرية (agnosticisme) معتدلة، من دون شك ـ لا تتداخل مع تحليله

المعتقدات الدينية، على الإطلاق. وسأورد في هذا الفصل عدداً من الأمثلة التي تبيّن موضوعانية توكفيل.

يذهب توكفيل إلى أن الإمبراطورية الرومانية شكـّلت حقلاً مؤاتياً لانتشار المسيحية. لماذا؟ لأن صورة الله الواحد تذكـّر بصورة الإمبراطور على أهون سبيل، كما إن واجب الخضوع للإمبراطور المفروض على كل مواطن روماني من دون تمييز، يذكـّر، هو أيضاً، بالخضوع لله.

هذا التحليل هو شبيه بتحليل فيبر الذي تساءل، هو الآخر، عن سبب اجتياح المسيحية السهل للإمبراطورية الرومانية، مجيباً أن الموظفين والعسكريين الرومان أُغروا بعبادة الإله ميثراً لأنه كان في تسلسل رموزه يحاكي تنظيم الإمبراطورية الرومانية. لقد سهل على العسكريين والموظفين الرومان اعتناق هذه العبادة التوحيدية الآتية من الشرق في سوق الأفكار الدينية، لأنها كانت تحرّك مشاعرهم في الوقت الذي لم تعد فيه الديانة الوثنية التقليدية ـ وهي ديانة الفلاحين، في الأصل ـ تعني لهم الكثير. أما المسيحية التي تذكـّر بالميثراوية، من جوانب عديدة، فقد تسرّبت إليها لاحقاً من خلال الثغرة التي كانت قد أحدثتها فيها. ومن البيّن أن فيبر يتّبع في تحليله هذا نفس أسلوب توكفيل ويكمـّله.

كذلك لاحظ توكفيل أن فلَك المسيحية أخذ مع تفكـّك الإمبراطورية الرومانية يتوهّج بالملائكة والقديسين، لأن فكرة تساوي الجميع أمام الإمبراطور كانت قد فقدت شيئاً من قوتها ليحلّ مكانها في تصوّر البشر شعور بالهوية المحلّية، أو الهوية الإثنية، شعور بالانتماء إلى هذه أو تلك من القوميات أو المجموعات. لقد رأينا مع تفكـّك الإمبراطورية الرومانية، إذاً، كيانات فوق طبيعية تشهد على يقظة مشاعر الهويّة على غرار ما حصل تقريباً ـ إذا ما جازت لي

المقارنة - في بلاد البلقان حيث تفجّرت المشاعر الإثنية عند انهيار النظام الشيوعي.

هنا أيضاً يكمّل فيبر توكفيل، إذ يتساءل عن سبب تكاثر القديسين، تلك المكوّنات الوثنية الأصل، والتي اجتاحت المسيحية منذ قرونها الأولى، مجيباً أن الفلاحين اعتنقوا الديانة التوحيدية منذ أن فرضت نفسها في الإمبراطورية، لكنهم أحدثوا كيانات روحية تذكّر بالتعددية الوثنية. والسبب أنه يصعب على الفلاح الروماني التسليم بأن في أساس تقلّب الظاهرات الطبيعة إرادة موحّدة يراها على قدر من التماسك حكماً، لكنه، بالمقابل، سينفتح على المسيحية بسهولة أكبر اعتباراً من اللحظة التي يجري فيها تصوّر الله مستعيناً بكيانات روحية متنوّعة يمكنه التماس نِعمها بالصلاة أو إبطال مفاعيلها المضرّة بالسحر. وإذا كانت كلمة «paganus»، أي الفلاح (paysan)، قد خلصت إلى اكتساب دلالة «الوثني» (païen)، فلأنه كان يُنظر إلى الفلاحين وكأنهم نفحوا الديانة التوحيدية بروح الديانة الوثنية القديمة.

يُظهر هذا التحليل ترسيمات توضيحية كان لابد للبحث المعاصر من الاهتداء إليها، فقد بيّنت سكارليت إبشتاين (Scarlett Epstein, 1962) في دراسة منهجية لها حول الهند الجنوبية أن المؤمنين يميلون إلى التماهي بالأمة، في المناطق التي تعرف نمواً اقتصادياً كبيراً وتكثر فيها التبادلات التجارية، بحيث نرى في منازل الفلاحين، إلى جانب الرموز العصرية - كالساعات والدراجات الهوائية في هند الخمسينيات - رموزاً أخرى تذكّر بآلهة الأمة الهندية، وبالعكس في المناطق المعزولة التي لم تبلغها بعد حركة الحداثة، حيث لاتزال الآلهة المحلية تحظى بكل تقدير.

هكذا فسّر توكفيل المعتقدات والتغييرات في المعتقدات وتواتر انتشار المعتقدات وما أفضى إليه النزاع بين أنظمة المعتقدات الدينية

المتنافسة بعمل الأسباب التي يقتضي تحديدها بتطبيق المنهجية التي تخضع لها العلوم كلها من دون تمييز.

وما يصحّ في المعتقدات الدينية يصحّ أيضاً في شتّى أنواع المعتقدات. فكما استبعد توكفيل ـ قدر المستطاع، طبعاً ـ كل إحالة إلى الحقيقة في ما يتعلّق بالمعتقدات الدينية، كذلك لم يكترث لمعرفة ما إذا كانت المعتقدات الفلسفية صحيحة أو خاطئة، بل حصر اهتمامه بتحديد الأسباب التي تتيح لنوع معيّن من المعتقدات الفلسفية أن يتغلغل في هذا المحيط أو ذاك.

وعليه، يكون ديكارت مديناً بنجاحه لا لعبقريته فحسب، بل لتماشي أفكاره مع نموّ فكرة المساواة، حيث أوضح توكفيل أن مفهوم العقل اكتسب معنى اعتباراً من اللحظة التي شعر فيها الجميع أنهم متساوون، ومن ثم قادرون على استنباط الحقيقة من ذواتهم. إن مفهوم العقل نفسه ونمو فلسفة ذات طابع عقلاني ونجاح هذه الفلسفة، كل هذه الأمور تُعزى، في نهاية المطاف، إلى توافقها مع فكرة المساواة اللازمة عنها والتي توجب أن يؤخذ رأي كل امرىء بالحسبان وتتم مناقشته.

إن الجزء الثاني من كتاب **الديمقراطية** الذي أقتبس عنه هذا التحليل هو كتاب صعب، غالباً ما يعتمد على اللمح والإضمار. لكن نقطة واحدة تبدو فيه محسومة، ألا وهي أن «العلم الجديد» الذي يحاول تأسيسه يُطبّق مبدأ الحياد الخِلاقي ويثبت وجود إرادة موضوعانية في معالجة المواضيع كلها، ولاسيما موضوع المعتقدات الدينية والفلسفية الذي يشكّل تحدياً لهذا المبدأ بالذات.

أحداث دالّة ومُلغَزة

ينطوي العلم السياسي الجديد، كما يتصوّره توكفيل وكما يمكن إعادة تكوين مبادئه المنهجية من خلال تحاليله، على حدس آخر

عظيم، إذ نطالع، في ما خصّ الظاهرات السياسية والاجتماعية، نوعين من التحاليل: واحد **يفسّر** هذه الظاهرات وآخر **يؤولها**. والفرق بين التفسير والتأويل هو أن الأول يسعى إلى أن يكون مقنعاً ويفرض نفسه بلا منازع على منافسيه، في حين يرتضي الثاني أن يكون واحداً من جملة تأويلات عديدة أخرى. إن التفسير يطمح إلى أن يكون حقيقياً، في حين يكتفي التأويل بأن يكون صحيحاً. لا جدال، إذاً، في أن العلوم الطبيعية ترمي إلى التفسير. فماذا بشأن «علم السياسة الجديد» الذي ينوي توكفيل اعتماده؟

لقد رأى فيلهلم ديلتي (Wilhelm Dilthey)، في أواخر القرن التاسع عشر، وبشكلٍ أوضح هاينريتش ريكرت (Heinrich Rickert)، في علمَي الأخلاق والسياسة ـ كما كان يقال آنذاك في فرنسا، أو بالأحرى، في العلوم الاجتماعية ـ كما بات يقال اليوم ـ علوماً **تأويلية**، وعمدا إلى مقابلتها بعلوم **التفسير** التي تبحث عن العلل، أي العلوم الطبيعية، في نظرهما، بعكس ماكس فيبر الذي سيرى في العلوم الاجتماعية علوماً تفسيرية يمكنها، على غرار علوم الطبيعة، أن تجعل أول أهدافها تعيين علل الظاهرات التي تنكبّ على دراستها.

إن توكفيل ينحاز في هذا النزاع مسبقاً إلى فيبر، بسعيه، هو أيضاً، إلى تحديد علل الظاهرات التي يُعنى بدراستها، آخذاً على بعض النظريات، بنوع خاص، لجوءها إلى التأويل حيث التفسير هو أنسب وأجدى. وما يراه إغراقاً في التأويل هو ردّ السيرورة التاريخية أو الاختلافات بين الأمم إلى قوى مجرّدة أو إلى عوامل مسيطرة، على غرار ما يفعل غيزو والفيزيوقراطيون والوضعيون والسان ـ سيمونيون.

بيد أن توكفيل يذهب أبعد من ذلك حين يرى أن التفسير لا

يحقق هدفه إلا عندما يتناول وقائع محدّدة بكل دقة. ذلك ما تؤكدّه العلوم الطبيعية، فالتحوّلات العلمية الكبرى غالباً ما تكون حصيلة نقاشات تنشأ بشأن وقائع «صغيرة». وقد كان على غاليليو أن يصارع بضراوة من أجل فرض الفكرة القائلة إن دوران الأرض لا يتعارض مع حقيقة مؤدّاها أن الحجر الذي نقذف به من فوق سارية يقع في أسفل السارية المذكورة، أو أن المسافة التي تجتازها قذيفة ما، في شروط أولية متماثلة، تكون هي نفسها، سواء كانت الطلقة موجهة نحو الشرق أو نحو الغرب (Clavelin, 2004).

لقد شعر توكفيل بحدسه الفطري أن التوصل إلى تفسير الظاهرات المعقدّة، يوجب الإمساك بها أيضاً انطلاقاً من وقائع محدّدة. لذا جاءت كتبه الشهيرة، ولاسيما الجزء الثاني من **الديمقراطية والعهد القديم**، بمثابة إجابات عن سلسلة طويلة من الأسئلة تدور حول علة وجود بعض الوقائع المحدّدة: لماذا لا يدين الفرنسيون في القرن الثامن عشر إلا بالعقل، في حين أن تلك ليست حال الإنجليز؟ لماذا انتشرت بمثل هذه السهولة والسرعة في فرنسا استعارة «الهوبيرو» (hobereau) أي الصقر للدلالة على «النبيل الريفي» في نهاية القرن الثامن عشر؟ لماذا يفوق الأميركيون الفرنسيين تديّناً؟ لماذا تفيد كلمة «شريف» (gentilhomme, gentleman) نفسها في الفرنسية والإنجليزية (*AR*, 123) معنيين مختلفين؟ ما الذي يجعل الفلاسفة الفرنسيين أشد نفوذاً وتأثيراً في فرنسا من الفلاسفة الإنجليز في إنجلترا؟ لماذا تُظهر خريطة فرنسا نسبة مرتفعة جداً من المدن الصغيرة مقارنة بخريطة إنجلترا (*AR*, 113)؟ ولا أظننا نبالغ بتأكيدنا أن ما يميّز الجزء الثاني من **الديمقراطية والنظام القديم** هو تأسس النظريات العامة التي يصوغها فيهما توكفيل على مجموعة من التحاليل المركّزة على وقائع دقيقة من هذا النوع.

ثمة في هذا النهج أكثر من استراتيجية بحث ناجح، بالتأكيد. إننا نلمس فيه ذلك الشغف بالمراقبة الذي يشهد عليه توكفيل في روايات أسفاره، بنوع خاص، حيث يتساءل، في مذكرات رحلته إلى إنجلترا، عن المبرّر الذي من أجله حافظ اللوردات من بين كل الموَض القديمة على رمز مبتذل يتمثل في الشعر المستعار، أو البيروكا (*VA*, 419).

جميع الوقائع التي يحشدها توكفيل، سواء في الجزء الثاني من **الديمقراطية** أو في **النظام القديم**، تتصف، إذاً، بميزتين مشتركتين: **الأولى**، أنها محدّدة تماماً على غرار تلك التي تنكبّ عليها العلوم الطبيعية، و**الثانية**، أنها معطيات مُقارِنة، على وجه العموم، من هنا دقة الوقائع المذكورة. إن تعبيراً من نوع: «إن للفلاسفة تأثيراً شديداً» هو تعبير غامض، في حين أن الحكم بأن تأثير الفلاسفة الفرنسيين في نهاية القرن الثامن عشر كان أقوى من تأثير الفلاسفة الإنجليز يدلّ على واقع محدّد بدقة. إن مُقارِنية (comparatisme) توكفيل ترتكز، في نهاية المطاف، على اللفت إلى أن طريقة المقارنة (méthode comparative) تشكّل وسيلة فعّالة للحصول على أغراض في غاية التحديد. وإذا كان يتبنّى هذه الاستراتيجية فلأنه يشكل تصوّراً تفسيرياً وليس تأويلياً عن الظاهرات السوسيوتاريخية (sociohistoriques)، بحكم تطلّعه إلى تفسير علمي أكثر منه إلى تأويل «أدبي».

ولا بأس من التذكير، دعماً لهذه الفكرة، بأن توكفيل شجب بقوة، وخصوصاً في **مذكراته**، الروح الأدبية التي غالباً ما تتحكم بتحليل الظاهرات الاجتماعية والسياسية، كما أمعن، من جهة ثانية، في التشديد على أهمية التقارنية (comparatisme): «من لم يدرس ويرَ إلا فرنسا فلن يفهم شيئاً - إذا ما تجرأت على القول - عن الثورة الفرنسية» (*AR*, 68). ليس ما هو أكثر إبراماً من هذه العبارة.

إن توكفيل لم يرسم لنفسه هدفاً يتمثل في تفسير أحداث معيّنة وحسب، بل إنه أدرك هذا الهدف بالفعل. وسأكتفي هنا، على سبيل التوضيح، باستعادة ثلاثة أمثلة من **النظام القديم** كنت قد ألمحت إليها منذ قليل.

ـ من الثابت أن خريطة فرنسا الجغرافية تُظهر تبايناً لافتاً مع خريطة إنجلترا إذا ما اعتبرنا أن توزيع المدن في كلتيهما يتم على قاعدة عدد السكان. إن نسبة المدن الصغيرة في الخريطة الفرنسية تفوق كثيراً ما هي عليه في خريطة إنجلترا، ومن أهم أسباب هذه الظاهرة ـ حسبما يوضح ـ هو أن سكان هذه المدن الصغيرة كانوا ملاّكي أراضٍ تتيح لهم إقامتهم في المدينة أن يكونوا بمأمن من الضريبة، وغالباً ما كانوا يهجرون عن أراضيهم كي يشغلوا إحدى الوظائف العامة التي كانت موفورة في ظل المركزية الإدارية الفرنسية، وبالتالي، فكل من كانت لديه المؤهّلات لمزاولة هذه الوظائف كان يحلم بأن يشغل وظيفة عامة، مجيّراً إلى نفسه، بهذه الطريقة، قبَساً من النفوذ والسلطة اللذين يميزان دولة تُعتبر كلية القدرة.

ـ لماذا دخلت إلى اللغة فجأة استعارة «الهوبيرو» أو الصقر ـ وهي كلمة تدلّ على «أصغر الطيور الجارحة» ـ وفرضت نفسها فيها بصورة مستديمة (*AR*, 155)؟ لأن هذه الكلمة تختصر على نحوٍ لا يُضاهى العلاقات التي كان يتعهّدها الفلاح الفرنسي أو البورجوازي في نهاية القرن الثامن عشر مع من يلتقيهم من نبلاء. ولما كان كبار النبلاء قد اشترَوا الوظائف الملكية أو استقرّوا في البلاط الملكي، فإن من كان يصادفهم الفلاح الفرنسي في طريقه كانوا، في غالبيتهم، من النبلاء المفلِسين الذين ازدادوا تشبّثاً بامتيازاتهم بعدما باتت تمثّل، في نظرهم، الطريقة الوحيدة لإثبات وجودهم.

ـ لماذا لا تفيد كلمتا gentilhomme وgentleman المعنى نفسه، بالرغم من تماثلهما لفظاً؟ إن كلمة gentilhomme [الرجل النبيل]، تستدعي صورة طبقة يتمّ الانتماء إليها بالولادة، ومن الصعب ولوجها، نظراً إلى اعتمادها تصرّف النبذ، واستبعادها كل من لا ينتمي إليها. أما لفظة gentleman فتدلّ، من جهتها، على طريقة تصرّف تذكّر بفكرة التفوّق، بل وعلى كون الشعور بالتفوّق المزعوم في متناول الجميع، نظراً إلى طابعه المعنوي. إن توكفيل يجتلي في اختلاف الدلالة هذا تناقضاً ما بين جسم ينطوي على ذاته بتأثير من عوامل مختلفة، أبرزها سياسة ملكية أوحت بها إرادة الإمساك بطبقة النبلاء، وجسم يشارك ـ بفضل المؤسسات التمثيلية الناشئة في إنجلترا، بنوعٍ خاص ـ إلى جانب الطبقة البورجوازية في عملية عصرنة البلاد.

قوانين شرطيّة

تشتمل منهجية توكفيل، أيضاً، على جانب أساسي ثالث يفسّر حداثة تحاليله. لقد توسّع كل من ماكس فيبر وكارل بوبر وفريديريش فون هايك، في كتاباتهم حول منهجية العلوم الاجتماعية، في فكرة مؤداها أن من جملة ما تهدف إليه العلوم الاجتماعية هو إرساء قوانين شرطية ـ قوانين من نوع: «إذا كانت A تكون B» ـ وأوضحوا أن قانوناً من هذا النوع لا يمكن اعتباره مقبولاً إلا منذ أن يمكننا النظر إليها وكأنها نتيجة ومبرّرات ودوافع نفسية **يفهمها** الأشخاص المعنيون.

إن وضع القوانين الشرطية يشكل بعداً مهمّاً في النشاط الاقتصادي الذي سنّ العديد منها، مثل: إن تجميد الإيجارات يؤدي إلى تراجع حركة الإيجار، أي إذا كانت A تكون B. تبدو هذه الآلية معقولة لأن العلاقة السببية بين A وB هي نتيجة مبرّرات ودوافع يفهمها الأشخاص المعنيون.

كذلك يشكـّل تحديد آليات من نوع «إذا كانت A، تكون B» إحدى مهمات علم الاجتماع الأساسية. وقد كان دوركهايم واعياً تماماً لهذه المهمّة. إن دراسته في الانتحار تعرض عدداً كبيراً منها. مثال ذلك أن نسبة معدلات الانتحار تنخفض، خلافاً لكل توقّع، بتأثير من شروط عامة في ظل أزمة سياسية حادة. لماذا؟ لأن المرشحين إلى الانتحار يكونون محفّزين مؤقتاً إلى غضّ الطرف عن مشاكلهم الشخصية.

لا يسعنا، على أي حال، أن نمرّ مرور الكرام على عدد القوانين الشرطية التي تتأسس على المنهجية التي أوضحها توكفيل في الجزء الثاني من **الديمقراطية** وفي **النظام القديم**.

المساواة

أكتفي باستحضار قانون سبق أن عرضت له، ألا وهو أن المساواة تعزّز روح النقد، لأن «[البشر] في أزمنة المساواة هذه (. . .) يبحثون عن مصادر الحقيقة عادةً في ذواتهم، أو لدى أشباههم» (*DAII*, 434). إن المساواة، بتعزيزها روح النقد، تسهّل تمأسس (institutionnalisation) العلم وتطوّره، لكنها، أيضاً، تسهّل تطوّر الشكوكية (scepticisme).

ثمة بعد قانون شرطي آخر لا يقل عن سابقه أهمية، ألا وهو أن المجتمعات «الديمقراطية» تتميّز بنموّ مشاعر العطف (compassion)، ذاك الذي يلطّف من «حقوق الناس» لأنه «عندما تكون الطبقات الاجتماعية متساوية تقريباً ويكون لكل الناس طريقة التفكير والإحساس نفسها يغدو في مستطاع كل منهم أن يحكم في لحظة على مشاعر الآخرين كلهم (. . .) لا ضير، إذاً، في أن يفهموا بلا عناء» (*DAII*, 541).

كذلك يتأثّر الإنتاج الفكري بالمساواة. وذلك أن هذه الأخيرة تساعد على ظهور المؤلفات التي تشهد على تطلّب النجاح السهل، مؤلفات تسترعي النظر بجدتها أكثر منها بعمقها، وبجانبها المثير أكثر منها بصوابيتها. حيثما سادت المساواة جرى البحث عن الكتب التي تـثير الدهشة، أو «الإزعاج»، كما نقول اليوم: «إن الذين يهتمون بالأدب، في ظل الأنظمة الديمقراطية، يحتاجون إلى الكثير من الوقت لكي يَحصّلوا ثقافة أدبية» (...)، كونهم «يهوَون الكتب التي تـقُرأ بسرعة» (...) «وما يعوزهم هو المفاجئ والجديد» (*DAII*, 467) باستمرار.

قانون آخر: ينتج من التعقّد المميّز للمجتمعات الديمقراطية أن **الإنسان الديمقراطي** (*Homo democraticus*) يميل إلى تقييم الأفكار العامة والمجرّدة التي توفـّر له، بأقلّ كلفة ممكنة، معايير ثابتة تسمح له بالتوجّه. إن توكفيل ينبىء هنا بما يميّز الفكر الحديث من تكاثر الكلمات التي تنتهي بـ isme، [تكاثر التيارات الفكرية]. وهو، عندما يتطرق إلى الشغف بالأفكار البسيطة والعامة والمجرّدة، يفكر في الفيزيوقراطيين والوضعيين والاشتراكيين. هؤلاء جميعاً يُثيرون غضبه بادّعائهم احتجاز تعقّد المسارات الاجتماعية والسياسية في إطار صيغ بسيطة. كما يتوفّر، في الوقت نفسه، على تبرير هذه النزعة التبسيطية.

أيضاً، تؤثـّر المساواة في أسلوب التاريخ نفسه، حيث يميل مؤرّخ العهود الأرستقراطية إلى جعل الأحداث الكبرى وقفاً على مبادرة الرجال العظام وإنجازاتهم، على حد تفسيره، في حين يميل مؤرّخ العهود الديمقراطية إلى جعل المجموعات المجهولة هي فاعلة التاريخ الأساسية. ومن المحتمل هنا أن يكون ميشليه (Michelet) هو من يفكر فيه توكفيل.

قانون آخر: إن الإنسان الديمقراطي يريد إشباع رغباته على الفور. إنه يعيش في اللحظة أو في المستقبل المباشر. ولما كان لا يخلع آماله على المدى البعيد، فهو يبغي تلبية أبسط رغباته. إن أهمية الحاضر تتعاظم في نظره على حساب المستقبل. وما يعزز هذا التأثير هو أن المنافسة المتفاقمة تسبب تباطؤاً في الحِراك الاجتماعي، وذلك أن التطور في المجتمع الديمقراطي لا يتمّ إلا على مهل وبخطى وئيدة.

قانون آخر هو الأشهَر، من دون شك: إن المساواة تشجّع على الفردانية، أي على انغلاق الإنسان على ذاته وعلى جماعة ذويه الضيقة.

قانون آخر: تمارس المساواة تأثيراً انحلالياً في العائلة (*DAII*, 559)، بسبب تنامي الحراك الاجتماعي والجغرافي، وأيضاً، تنامي الفردانية.

يعمد توكفيل، في الجزء الثاني من **الديمقراطية**، إلى تحديد القوانين من نوع «إذا كانت A، تكون B»، وإيضاحها انطلاقاً من مقارنة يعقدها بين المجتمعات «الأرستقراطية» والمجتمعات «الديمقراطية». هنا تكشف الاستراتيجية المقارِنة عن كامل فاعليتها بإتاحتها لتوكفيل تفسير عدد من الخصائص المميِّزة بنوعين من المجتمعات.

يوضح توكفيل أن الشرف هو شعور مميّز في المجتمعات «الأرستقراطية» بقوله: «ثمة علاقة وثيقة وضرورية بين تفاوت المراتب وما سمّيناه الشرف» (*DAII*, 593). الواقع، أن الشرف، في عرف توكفيل، يفترض علاقة تراتبية ما بين جماعات مفترضة عليا ودنيا، على التوالي، فلا غروَ إن رأيناه يستند إلى شعورين: شعور

بالانتماء إلى الجماعة التي نشير إليها بضمير جمع المتكلّم: **نحن**، وشعورٍ بإقصاء أولئك الذين نشير إليهم بضمير جمع الغائب: **هم**.

عندما تغلب البُنى الهَرَمية المميزة للمجتمعات الأرستقراطية، تظهر تصرفات تصدم الإنسان الديمقراطي. من هذا القبيل استنكارنا ـ يشير توكفيل ـ أن يشعر أميركي من جنوب الولايات المتحدة بالخزي والعار لمجرد تفكيره بالزواج بامرأة سوداء، فيما لا يجد ضيراً في هتك عرضها، بالمقابل: «إن الاعتداء على فتاة سوداء يسيء إلى سمعة أميركي؛ أما الزواج بها فيلطخه بالعار» (*DAII*, 586).

إن مثل أميركيٍّ من جنوب الولايات المتحدة يعتبر نفسه مُهاناً لمجرّد تفكيره بالزواج بسوداء يدلّ على السهولة الفائقة التي يمكن أن تتسرّب بها الميّزات «الأرستقراطية» إلى مجتمع «ديمقراطي» كالمجتمع الأميركي. هنا يمارس توكفيل سلفاً طريقة **الأنماط المثالية** الفيبرية، أي إن «المجتمع الديمقراطي» و«المجتمع الأرستقراطي»، بعبارة أخرى، يشكلان نمطين مفهوميين خالصين لا يطابقان فعلاً أي مجتمع حقيقي.

قانون آخر: من غير الممكن، في نطاق المجتمعات الأرستقراطية التي تتميز بتراتبية الجماعات، أن تزدهر فكرة وحدة الجنس البشري ويتساوى الكل في المنزلة: «حين تكون المراتب متفاوتة جدّاً (...) يصح القول إن عدد المجتمعات البشرية المتمايزة يوازي عدد الطبقات الاجتماعية (...)، فنحن لا نعرض للإنسان أبداً [في المطلق]، وإنما، فقط، لبعض البشر» (*DAII*, 437). من هنا ظلت العبودية زمناً طويلاً تُعتبر أمراً طبيعيّاً في المجتمعات «الأرستقراطية»، ولم تفقد اعتبارها إلاّ تدريجيّاً، في نهاية القرن الثامن عشر، مع توطّد الطابع «الديمقراطي» للمجتمعات الحديثة.

يطمح، إذاً، «علم السياسة الجديد» الذي يطبّقه توكفيل على نحو رائع في أعماله، إلى أن يكون موضوعانياً، مقارنياً، يرتبط بهدف معيّن هو توضيح القوانين الشرطية. غير أن توكفيل، وهذه ميزة رابعة أود الإشارة إليها في منهجيته، يحدد في الجزء الثاني من **الديمقراطية** وفي **النظام القديم** لا قوانين شرطية على غرار «إذا كانت A تكون B» فحسب، بل مسارات أكثر تعقيداً تتطوّر مع الزمن وتوفق بين آليات بسيطة، سأتبيّن منها ثلاثة أنواع:

1 ـ **المسارات ذات الدينامية الخارجانية** المنشأ، بالدرجة الأولى. وهي تتميّز بكون التطوّر الطارىء فيها على المعطيات المحيطة يحث على إحداث سلسلة من الاستحداثات في الاتجاه عينه.

إليكم مثالاً كفيلاً بأن يوضح هذا النوع من المسارات: يقول توكفيل إن المساواة تساعد على إعمال النظر بجرأة في الأمور. والواقع أنه، انطلاقاً من اللحظة التي يعتبر فيها كلٌّ نفسه مساوياً لجاره، يميل إلى المطالبة بحقه في الحكم بنفسه على كل المواضيع التي لم تتقرر بشأنها أي حقيقة بعد. لكن هذه النتيجة تنمو وتتسع مع الزمن: «من لا يرى أن لوثر وديكارت وفولتير قد استخدموا نفس الطريقة» (*DAII*, 430). لقد حصر لوثر انتقاده بالمؤسسات الدينية، فيما كان بإمكانه أن يهاجم الفاتيكان، من دون أن يصطدم بالأمراء الألمان الذين كان يتعيّن عليه الاعتماد على سلطتهم، لأن الظروف المحيطة لم تكن تشجعه على الخروج من هذا الإطار. وقد سلك ديكارت في اتجاه لوثر هذا بالذات، لكنه ذهب أبعد منه حين أخضع كل اعتقاد، باستثناء الاعتقاد بالله، لسلطة العقل. ثم جاء فولتير فأكمل بتعليمه تعليم ديكارت. لكنه كتب في محيط يشجعه على إخضاع كل اعتقاد لسيطرة العقل، من دون أن يستثني منها المعتقدات الدينية.

وعليه، يكون انتشار المساواة هو الذي ساعد على انتقاد اللوثرية المتكرر للكثلكة، ثمّ على ظهور فكرة قدرة العقل المتفوّقة، مما خوّل اللوثرية أن تفرض نفسها في وجه الكثلكة، وفلسفة الأنوار أن تنتصب في مواجهة المسيحية.

لقد كان تعليم هؤلاء المجدّدين الثلاثة الكبار في مجال الفكر متشابهاً، من حيث تأكيده حق كل منهم في الحكم بنفسه، وإدخاله مفهوم العقل كمفهوم محوري، وذوده عن حقوق العقل. لكن «الوضع الاجتماعي» جعل التعليم، من لوثر إلى فولتير، يُطبّق على مواضيع أكثر فأكثر اتساعاً.

كذلك تنجلي تحاليل توكفيل عن نوع ثانٍ من المسارات هي **المسارات الدائرية**، تلك التي تأتي فيها نتائج إحدى القضايا لتدعم القضية المطروحة. ذلك ما يطلق عليه علم التوجيه الآلي (la cybernétique) تسمية: ردّ الفعل الرجعي، والمثل الذي يحضرنا للتوّ هنا هو مثل التعزّز الذاتي (autorenforcement) لمطلب المساواة، إذ بقدر ما تتسع دائرة المساواة تنشط حركة المطالبة بالمساواة، وبتعبير أوضح، بقدر ما تنمو المساواة، تبدو التفاوتات غير مقبولة: «عندما يكون التفاوت هو القاعدة العامة لمجتمع معيّن لا يعود المرء يتأثّر بأعظم التفاوتات، على الإطلاق. أما عندما يكون الجميع على مستوى واحد، تقريباً، فإن أقلّ تفاوت يشعره بالمضض. لذا كانت الرغبة في المساواة تشتد بنسبة تعزّز المساواة» (*DAII*, 522).

أما النوع الثالث الذي يغزو الجزء الثاني من **الديمقراطية** فهي **المسارات التسلسلية** (processus en cascade) أو **مسارات ردود الفعل المتوالدة** (processus de réaction en chaîne)، بحيث تشجع A B تشجيعها كلاًّ من C وD، لتعود B فتشجع بدورها C تشجيعها كلاًّ من E وF، وهكذا دواليك.

وعليه، نرى أن تعقّد المجتمعات الديمقراطية المتنامي وفقدان المعالم الدينية الناتجين من توسّع دائرة المساواة يجرّان بدورهما إلى مطلب يتمثل في تحديد مصادر جديدة للسلطة، لأن الفرد يعجز، إلا في عدد محدّد جدّاً من المواضيع، عن اتخاذ أي قرار بالاعتماد على عقله وحده: «ما من فيلسوف في العالم، مهما علا شأنه، إلا ويعتقد بملايين الأشياء على ذمة الآخرين» (*DAII*, 433). لذا يتعيّن على الفرد، في كثير من الأمور، أن يعتمد على سلطة يكون لديه ما يكفي من الأسباب للاعتراف بها. علاوة على ذلك، إن المطلب المذكور ينشُط بنسبة تزايد المعرفة وتعقّد المجتمعات.

ولكن، ما عسى يكون مصدر هذه السلطة حين لا تعود تنبثق من المؤسسات التقليدية؟ إن «الرأي العام» هو الذي يمدّ المجتمعات الحديثة بالمعالم، في كل المواضيع التي ليس لها طابع تقني محض. ذلك ما يوضحه توكفيل بإعلانه في الجزء الثاني من **الديمقراطية** (*DAII*, 433): «إن الرأي العام هو الذي يقود العالم أكثر فأكثر»، وما سيكرّره بعد سبع سنوات، في خطاب له أمام الهيئات التعليمية والطلابية في أكاديمية العلوم الأدبية والسياسية: «إن الأماكن الكبرى المشتركة هي التي تقود العالم» (*DASMP*, 1216). إن توكفيل يحدّد هنا الآلية المولّدة لما نسميه نحن «الصحيح سياسياً»(*).

المسارات التراكمية: نموّ المساواة

لقد آن أوان الكلام على **المسار التعاقبي** (diachronique) **التراكمي**، ذاك الذي يهيمن على الجزء الثاني من **الديمقراطية**، أي توطّد المساواة تدريجياً على مرّ الزمن. لقد اعترف توكفيل بأن توسّع

(*) الخطاب «الصحيح سياسياً» هو ذلك الذي يحترم الأقليات ولا يسيء إلى أيّ منها.

المساواة المتواصل أثار في نفسه «هلعاً دينياً»، فما هو مصدر هذا الهلع يا تُرى؟

يعرض توكفيل في هذا المجال لذكر التدبير الإلهي متظاهراً بعدم فهم مقاصده (*DAII*, 658): لماذا أراد «الكائن الكليّ القدرة والأبدي» هذا التساوي؟ نفهم تحفظات توكفيل. لقد تبسّط في تحليلها على مدار الجزء الثاني من **الديمقراطية**: إن التساوي يؤدي إلى نتائج إيجابية، كتلطيف الطبائع والعادات، كما يؤدي إلى نتائج سلبية، كانطواء الفرد على نفسه أو ظهور نتاج ثقافي سطحي ومبتذل. لكن ما لا يفهمه توكفيل هو الاغتباط بهذه النتائج. إذا كان ظهور نتاجات ثقافية مشكوك بقيمتها هو إحدى ميزات الحداثة فذلك لا يحتّم الافتتان بها. ليس ما هو أبعد عن توكفيل من ذلك التأييد الإيجابي (positive endorsement) الذي يتحدّث عنه إرنست غيلنر (Ernest Gellner)، أي الموافقة غير المشروطة على كل وضع قائم. ولئن أمكن ألا يُفاجأ توكفيل برفع موسيقى الرّاب (rap) والرسم الجداري المرمّز (tag) في أيامنا إلى مصاف الفنون الجميلة، فإنه ما كان ليستسلم إلى سحرهما، على الأرجح، لأن توكفيل، بالرغم من كل ما يسعى إلى إدخاله في خلدنا، يعرف حق المعرفة من أين يأتي النزوع إلى التساوي.

إن الميل المذكور يعكس مطلب عرفان الجميل المميّز للطبيعة البشرية، كما يعكس «الميل الطبيعي والغريزي الذي يشعر به جميع البشر إلى حياة الرفاه». والواقع أنه حالما يشعر الفرد، أو الجماعة، أن الظرف مؤاتٍ لتحسين وضعه وتحقيق المزيد من الرفاه أو الحصول على اعتراف الآخر بكرامته، يبادر إلى الإفادة منه، ولما كانت هذه الآلية تميل إلى التكرّر باستمرار، فقد قيض للمساواة أن تنمو وتتطوّر. بهذا المعنى يصح الكلام على عناية إلهية مادامت

المسارات الاجتماعية التي تنزع إلى تعميق المساواة على نحو ثابت ومستمرّ تجد علتها النهائية في الرغبات الأساسية المتجذرة في الطبيعة البشرية.

ما المقصود بنظرية جيّدة؟

يلوح لي أن في منهجية توكفيل نقطة أساسية خامسة تستحق أن يُرفع عنها النقاب. إنه لا يفتأ يبرهن من خلال تحاليله والملاحظات النقدية التي يوجهها إلى معاصريه، من مؤرّخين وفلاسفة تاريخ، أنه فكـّر ملياً في معنى **نظرية** تفسيرية **جيدة**. وقد جاءت مفاهيمه حول هذا الموضوع استباقاً لمفاهيم أصحاب أفضل المنهجيات في العلوم الاجتماعية: فيبر وبوبر وهايك.

إن نظرية جيّدة، بحسب توكفيل، هي نظرية تفسّر ظاهرة اجتماعية جاعلة منها نتيجة تصرّفات **مفهومة** من قبل الأشخاص المعنيين.

وإذا كان جلاء الأسباب النفسانية للفاعلين الاجتماعيين يُشكل نقطة جوهرية في هذا المجال، فإن الاكتفاء واجب، من جهة ثانية، بعلم النفس العادي، ذاك الذي نستعمله في الحياة اليومية، أي علم نفس أرسطو أو كتـّاب القرن السابع عشر الأخلاقيين، كونه الوحيد المخوّل أن يرمي إلى تحقيق الإقناع والإجماع.

لقد استبق توكفيل فطبّق عفوَ السليقة، بإيجاز، ما سيوصف على أثر ماكس فيبر وجوزيف شومبتير بـ «الفردانية المنهجية»، مما سيقيمه على طرفٍ نقيض لأوغست كونت (Comte, 1976 [1822]) الذي يقول بوجود «ضرورة مطلقة لفصل دراسة ظاهرات الجنس البشري المشتركة عن دراسة الظاهرات الفردية»، ويجد نفسه، بالتالي، مقوداً إلى معالجة المواضيع التي اقتبسها من غيزو بطريقة

مختلفة عنه كليّاً: فإذا كان غيزو، في الباب الرابع عشر من كتابه: **تاريخ التمدّن في أوروبا**، قد عزا اختلافات الأسلوب بين الفلسفة السياسية الفرنسية والإنجليزية إلى التناقض القائم بين «عبقرية» (génie) البلدين، فإن توكفيل الذي اعترف، هو أيضاً، بوجود هذه الاختلافات، لم يردّها إلى قوى نفسانية خفيّة، على غرار «العبقرية» المزعومة لدى غيزو، بل إلى طابع المجتمع الإنجليزي الذي كان لايزال، إبّان القرن الثامن عشر، مغالياً في الأرستقراطية، وما نشأ عنه في عقول الإنجليز والفرنسيين من تباين في وجهات النظر السياسية. لقد كان مبدأ المساواة أقلّ حضوراً لدى الإنجليز منه لدى الفرنسيين، لذا كان من الصعب أن تُطرح عليهم نظرية سياسية قوامها مواطنون مجرّدون ومتساوون في ما بينهم نظير أولئك الذي يتحدّث عنهم روسو في كتابه **العقد الاجتماعي**.

إذا كان توكفيل يرفض بشدة النظريات الآلية التي يقول بها فلاسفة التاريخ والمؤرّخون والمنظّرون الاجتماعيون في زمانه، فلأنه ينطلق من منهجية ترى في فهم تصرّف الأفراد ومعتقداتهم مرحلةً أساسية في كل تحليل، مدركاً تماماً أن معارضة «العبقرية الإنجليزية» بـ «العبقرية الفرنسية»، كما فعل غيزو، تعني خلط البلاغة بالعلم، والروح الأدبية بالروح العلمية.

وسأسعى في هذا السياق إلى تبيان فاعلية هذه المنهجية مستعيناً بمثالين: **الأول**، مثل التديّن الأميركي، **والثاني**، ضعف الدولة الفرنسية والأسباب التي تجعلها تبدو أقل قدرة على التعصرن من الدول الأخرى.

التديّن الأميركي ظاهرة استثنائية

تُعزى ظاهرة التديّن الأميركي الاستثنائية، أولاً، إلى كون الدين في أساس نشوء الولايات المتحدة. لكنه تفسير غير كافٍ، في نظر

توكفيل: «لقد رسم الدين في أميركا حدوده بنفسه، إن جاز التعبير، فبقي المجال الديني فيها متمايزاً تماماً عن المجال السياسي، بحيث أمكن تغيير القوانين القديمة بسهولة من دون التخلّي عن المعتقدات القديمة» (*ADII*, 431). إن توكفيل الذي يسلك هنا مسلك اللمح والإيجاز، لا يرى ضرورة، شأنه في كثير من المقاطع الأخرى، لتبيان الأسباب التي جعلت «الدين في أميركا» يرسم «حدوده بنفسه». على أنه من الممكن، إعادة تكوين فكرته بالعودة إلى السياق.

ما جعل الدين يرسم حدوده في أميركا هو، بالدرجة الأولى، تعدّد الملل الذي ساهم في إبراز أوجه البروتستانتية الأخلاقية على حساب الناحية العقائدية، كون الملل البروتستانتية الأميركية تتمايز من الناحية العقائدية، وتختلط كثيراً في تعاليمها الأخلاقية. إن ميزة «القاسم المشترك» هذه ـ إن صحّ القول ـ للبروتستانتية الأميركية، هي التي حالت دون نشوء النزاعات بين العلم والدين التي لم تسلم منها أوساط أخرى، كالوسط الفرنسي. أضف إلى ذلك أن كثرة الكنائس البروتستانتية، جعلت هذه الأخيرة في وضع يستحيل عليها معه مجابهة الدولة، بخلاف الكنائس الوطنية. أخيراً، لقد كان الفصل القائم بين الكنيسة والدولة، منذ بدايات القومية الجديدة، يُلزم الكنائس الأميركية الاحتراز من كل تدخّل في الأمور السياسية.

ولأن المؤسسات الدينية الأميركية «رسمت لنفسها حدوداً»، فقد تمكّنت من المحافظة على نشاط بارز في مجالات التربية والصحة والتضامن الاجتماعي، في حين اقتضى في فرنسا الانسحاب على نطاق واسع من هذه الوظائف لصالح الدولة.

أما في إنجلترا، فإن أهم أسباب تفشّي الإلحاد كان ـ كما يوضح توكفيل (*VA*, 446) ـ تحوّل الكنيسة الأنجليكانية «إلى حزب سياسي»، وهو طموح عجزت الملل البروتستانتية المفكّكة في

الولايات المتحدة عن تغذيته، فضلاً عن أن مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة كان يردعها عن ذلك كلّياً.

إن المقاربة بين هذه التحاليل تخوّلنا أن نجد فيها تفسيراً لظاهرة مازلنا نلاحظها في يومنا الحاضر، ألا وهي أن الأميركيين ـ كما أظهرت جميع الأبحاث الميدانية ـ هم أكثر تديّناً من الإنجليز، والإنجليز أكثر تديّناً من الفرنسيين (Inglehart [et al.], 1998; Boudon, 2002).

دولة قوية وضعيفة في آن

يمكننا، أخيراً، أن نعرض لنظرية تنطبق على فرنسا لا في عصر توكفيل وحسب، بل، إلى حدّ ما، في أيامنا هذه، أيضاً. لقد نشأ عن المركزية الإدارية التي تميّزت بها فرنسا استخدام عدد من الموظفين، أكبر، على أي حال، مما هو في إنجلترا التي تمحورت حولها مقارنة توكفيل في **النظام القديم**. لقد تزايد عدد الموظفين، على الصعيدين المحلي والقومي، مع تشعّب وظائف الدولة، ثم جاءت حاجات الدولة المالية وممارسة بيع الوظائف لتضاعف، هي أيضاً، من حدة هذا الميل.

هكذا أدّت المركزية الإدارية إلى نشوء طبقة اجتماعية قديرة بالتلازم مع المؤسسات السياسية. «لقد بات الموظفون الإداريون، وهم في معظمهم من البورجوازيين، يشكّلون طبقة لها تفكيرها الخاص وتقاليدها وخصالها وشرفها وعنفوانها الخاص. تلك هي أرستقراطية المجتمع الجديد (. . .)» (*AR*, 106).

إن سلطان الدولة المطلق هذا جعل المواطنين ينتظرون منها كل شيء: «لا أحد يتصور إمكان الإقدام على أي أمر جلل ما لم يكن للدولة ضلع فيه» (*AR*, 110)، «وبما أن الحكومة حلّت مكان العناية

الإلهية، فقد بات من الطبيعي أن يتوسّل إليها كلٌّ في ضروراته الخاصة» (*AR*, 111). حتى لـ «تؤخذ على [الحكومة]... رداءة الطقس وتقلّبات الفصول» (*AR*, 112).

هنا ينكبّ **النظام القديم** على دراسة أصل الميول التي كان قد تم شرحها مفصّلاً في الجزء الثاني من **الديمقراطية**، فيتبيّن لتوكفيل أنها ازدادت حدة بدلاً من أن تخفّ على مرّ الزمن. والواقع أن خصائص النظام القديم عادت فترسّخت في ظل مَلَكِيّة تموز/ يوليو: «لقد بدا [للمواطنين] أن العيش الهنيء على حساب المال العام (...) هو (...) السبيل الأسهل الذي يتيح للجميع الخروج من وضع لم يعد يرضيهم، فكان جِدّهم في طلب الوظائف الشاغرة يفوق سعيهم إلى مزاولة أي مهنة» (*DAII*, 599). لكن هذه الإدارة الكلية القدرة أدّت، بفعل انحراف ملحوظ، إلى نشوء حركة مطلبية نزاعية بين صفوف الموظفين في وجه السلطة السياسية. «(...) ما حتّم على الحكومة الاصطدام بمقاومة متواصلة، بعدما أضحت مهمتها تتمثل في تلبية المطالب المتزايدة باستمرار بإمكانات محدودة» (*DAII*, 599-600).

كذلك تزايد عدد الموظفين ونفوذهم نتيجة ميل الدولة إلى تعهّد خدمات جديدة باستمرار: «لقد انبسطت سلطة الملك (...) لا على مجمل دائرة صلاحياته القديمة وحسب، لأن هذه الدائرة لم تعد كافية لاحتوائه، لكنها تجاوزتها من كل الجهات بحيث شملت مجالاً كانت الاستقلالية الفرديّة قد احتفظت به لنفسها حتى الآن» (*DAII*, 639): «بقدر ما كانت تتزايد صلاحيات الحكم المركزي، كان يرتفع عدد الموظفين الممثلين له» (*DAII*, 639, note).

إن حكومة تستند إلى دولة بمثل هذه السطوة هي، من الناحية

النظرية، حكومة قوية، قادرة. لكن الملاحظ، عملياً، أن الضعف من سماتها. إن قوتها تكمن في توسّع امتيازاتها، أما ضعفها فأكثر ما يعزى إلى عجزها عن فرض تدبير يُخشى أن يسوء الموظفين.

وما أجيز لنفسي الإشارة إليه، بما لا يخلو من قِحة، هو أن الصعوبة الكبرى التي تصطدم بها الحكومة الفرنسية اليوم في مجال تغليب المصلحة العامة على مصالح نقابات عمالها، من مربّين وعمال كهرباء وغاز وسكك حديد، لا يمكن أن تفاجىء توكفيل: «إنه لمشهد مؤثّر (...) أن ترى كيف أن هذه الحكومة الممسكة بزمام كل شيء (...) ترتدع عن أقل ممانعة (...)، فتحجم وتتردّد وتفاوض مبدّلة مزاجها. ولنقل إنها تبقى دون حدود قدرتها الطبيعية بكثير» (*AR*, 145).

كذلك يشير توكفيل إلى ميزة أخرى أظهرت استطلاعات الرأي أنها لاتزال تطبع فرنسا حتى اليوم، وهي أن أقصى طموح الفرنسيين بات، نتيجة المركزية الإدارية، أن يكونوا موظفين، وقد جاء في مجلة *Les Souvenirs* أن: «الميل إلى الوظائف العامة، والرغبة في العيش مما يتقاضونه من أجور، ليسا عندنا علة خاصة بفريق معيّن، على الإطلاق، بل هما العاهة الكبرى والمستمرّة التي تعاني منها الأمة بالذات».

العالِم والسياسي

إذا كنت قد أطلت التركيز هنا على منهجية توكفيل، فذلك، بالدرجة الأولى، لأنه أخضع لمجهر النقد ما ازدهر في زمانه من نظريات في مجال العلوم الأخلاقية والسياسية، وأجرى تحاليل مجدّدة في العمق، كان يعي تماماً أنها كذلك. لقد أدرك توكفيل أن السوسيولوجيا لا تكتسب صفة علمية ما لم تسعَ إلى تفسير الظاهرات

الاجتماعية انطلاقاً من أعمال البشر ومعتقداتهم، وأن الاهتداء إلى ما نشأت بوحيه هذه الأخيرة من مبرّرات ودوافع قابلة للفهم هو أمر أساسي. هذه المنهجية تتنافى لا مع ما عرفه زمانه من توجّهات مهمة في التاريخ وفلسفة التاريخ، وحسب، بل أيضاً، مع توجهات بارزة في علومنا الاجتماعية المعاصرة.

لا أنكر أن توكفيل كان يجمع إلى شخصية العالِم التي لا يخالجنا فيها أدنى ريب شخصية فيلسوف ينبعث من أبحاثه تقييم عميق للحداثة والوضع الإنساني، حيث يطالعنا للتوّ عشقه الحرية وخشيته من سطوة الرأي العام المغفَل، ومن «الصحيح سياسياً»، وعتوّ القدرة الشعبية. على أن هذه المخاوف، وإن كانت تتحكم باختيار مواضيعه، لم تؤثّر في تحاليله، على الإطلاق.

لقد أعلن توكفيل في خطاب ألقاه في الجلسة العامة التي تُقام سنوياً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، في الثالث من نيسان/ أبريل عام 1852 أنْ ليس يخامره أدنى شك في الطابع العلمي للعلوم الأخلاقية، إذ هي، بحسب قوله، قادرة على صياغة قوانين لا تقلّ إحكاماً عن تلك التي في العلوم الطبيعية: «لا يسع الحكومة أن ترفع الأجور عندما يتناقص الطلب على العمل، إلا بقدر ما يمكن الحؤول دون انسكاب المياه في الجهة التي يميل إليها الكأس» (*DASMP*, 1225). إن للسياسيين، طبعاً، أسبابهم التي تبرّر، كما يوضح، عدم اعتقادهم بالطابع العلمي للعلوم الأخلاقية والسياسية، لأن السياسة فن. لكن ما يحيّر، بالمقابل، هو أن يكون لدى الذين اضطلعوا بمهمّة تحليل الظاهرات الاجتماعية والسياسية، أيضاً، نفس الشكوك، شأن جميع «صانعي النظريات الاجتماعية (...) الخطِرين (...) والمُملّين» الذين بدا له أنهم يتكاثرون في زمانه، وهم لا يفهمون أنه يجب أن يسلكوا وفقاً لمبادئ الطريقة العلمية.

يستعرض توكفيل هنا، بصورة مجملة، مسائل تذكّر مسبقاً بتلك التي سيتبسّط بها ماكس فيبر (Weber, 1995 [1919]) في محاضرته الشهيرة حول التمييز بين دورَي العالِم والسياسي.

وخلاصة القول أنه تسنّى لتوكفيل، بفضل تطبيقه هذه المنهجية أن يستبق الظاهرات التي نعاينها اليوم بعد أن انقضى على غيابه أكثر من قرن ونصف، وهي: استمرار استثناء التديّن الأميركي، الميل إلى التضخّم الوظيفي في الدولة الفرنسية، صعوبة إصلاحها، علمنة المجتمعات الحديثة، تفتّت الأديان وتخصخصها وسفحها في الحضورية (immanentisation)، زوال مصادر السلطة التقليدية، سطوة الرأي العام، تفشّي الابتذال والسطحية في مجال الإنتاج الثقافي، تعاظم النسبوية والشكوكية في مقابل اعتدال الأخلاق والعادات، تكاثر الحقوق والإجلال المتعبّد لحقوق الإنسان، توطيد المساواة بين الجميع، تطوّر الفردانية أو الانتشار المروحي للطبقة الوسطى، وغير ذلك مما لا يتسع المجال لذكره في هذا السياق.

المراجع

1/ مراجع توكفيل

DAI: *La démocratie en Amérique*. vol. I. Les références renvoient à Tocqueville. *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, L'ancien régime et la révolution*. Paris: Robert Laffont, 1986. (Bouquins). Introductions et notes de Jean-Claude Lamberti et Françoise Mélonio.

DAII: *La démocratie en Amérique*. vol. II. Les références renvoient à Tocqueville. *De la Démocratie en Amérique, Souvenirs, L'ancien régime et la révolution*. Paris: Robert Laffont, 1986. (Bouquins). Introductions et notes de Jean-Claude Lamberti et Françoise Mélonio.

AR: *L'ancien régime et la révolution*. Les références renvoient à

Tocqueville. *Oeuvres, III*. Paris: Gallimard, 2004. (La Pléiade). Introduction et presentations par François Furet et Françoise Mélonio.

S: Souvenirs. Les références renvoient à Tocqueville. *Souvenirs*. Paris: Gallimard, 1978. (Folio). Préface de Fernand Braudel.

DASMP: Discours à l'Académie des sciences morales et politiques. Les références renvoient à Tocqueville. *Oeuvres, I*. Paris: Gallimard, 1991. (La Pléiade). Sous la direction d'André Jardin, avec la collaboration de Françoise Mélonio et Lise Quéfellec.

VA: Voyage en Angleterre. Les références renvoient à Tocqueville, *Oeuvres*, I. Paris: Gallimard, 1991 (La Pléiade). Sous la direction d'André Jardin, avec la collaboration de Françoise Mélonio et Lise Quéfellec.

2/ مراجع أخرى

Antoine, A. *L'impensé de la démocratie: Tocqueville, la citoyenneté et la religion*. Paris: Fayard, 2003.

Boudon, R. *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?* Paris: PUF, 2002.

Boudon, R. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*: une théorie toujours vivante, *Année sociologique*: 49, 1, 1999. pp. 149-198; réimprimé in: *Études sur les sociologies classiques, II*, Paris: PUF, 2000. (Quadrige).

Clavelin, M. «Le copernicianisme et la mutation de la philosophie naturelle.» *Revue de métaphysique et de morale*: 3, 2004. pp. 353-370.

Comte, A. *Plan des travaux scientifiques nécessaries pour réorganiser la société*, in: Paolo E. de Berredo Carniero (ed.). *Auguste Comte: Écrits de jeunesse 1916 - 1928*. Paris, 1976 [1822].

Durkheim, É. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1979 [1912].

Epstein, S. *Economic Development and Social Change in South India*. Manchester: Manchester University Press, 1962.

Inglehart R., M. Basanez and A. Moreno. *Human Values and Beliefs: A Cross - Cultural Sourcebook*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.

Plé, B. *Die «Welt» aus den Wissenschaften. Der Positivismus in*

Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzehnt des 20. Jahrhundets. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996.

Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Tübingen: Mohr, 1999 [1920-1921].

Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf.* Stuttgart: Reklam, 1995 [1919]; trad. Franç. in: Weber, M. *Le savant et le politique.* Paris: Plon, 1959.

الفصل الرابع

عقلانية المعتقدات الدينية
بحسب ماكس فيبر

من أكثر الملامح بروزاً في كتابات ماكس فيبر حول الدين هو تواتر كلمة **عقلانية** ومشتقاتها (عقلنة، تعقلن. . . إلخ). ومردّ ذلك إلى أنه، في تفسيره السوسيولوجي للظاهرات الدينية، ولاسيما المعتقدات منها، يعتمد النهج التفهمّي (méthode compréhensive)، شأنه في تفسير أي ظاهرة اجتماعية. ولما كانت الميتانظرية(*) التي هي في أساس قيام هذا النهج تنطلق من مسلّمة مؤدّاها أن العلة الموجبة لمعتقدات أحد الأفراد تطابق المعنى الذي تتخذه هذه المعتقدات في نظره، فقد تعيّن على عالِم الاجتماع الذي يتوخّى تفسير اعتناق فئة من الأشخاص معتقداً من دون سواه، أن يبيّن، في نظر فيبر، أن هذا المعتقد يعني ما يعنيه، بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص. تلك هي الميتانظرية التي أطلقتُ عليها في كتابي هذا اسم **النظرية العامة في العقلانية**.

إن كتابات فيبر بشأن سوسيولوجيا الأديان تحتفظ بكامل فائدتها

(*) الميتانظرية (métathéorie): هي النظرية التي تأتي بعد نظرية الاختيار العقلاني، ويريد بها المؤلّف النظرية العامة في العقلانية.

بفضل هذا الإطار المنهجي والنظري الذي تندرج فيه. لكن المعلومات التي ترتكز عليها تجاوزها الزمن، شأن ما هي الحال في كتابات دوركهايم، حتى لنرى المنظّرين والمتخصصين في المجتمع الهندي يعيبون اليوم على فيبر ما أورده بشأن الطبقات الهندية المغلقة (castes)، ولاسيما طبقة المنبوذين[1] (intouchables). وقد وافتنا مخطوطات البحر الميت[*] بإيضاحات عن الديانة اليهودية القديمة والديانة المسيحية الأولى، لم يكن في مستطاع فيبر معرفتها، كما إن معظم كتاباته صدر بعد وفاته، وليس ما يؤكد أنها وصلت إلينا على الوجه الذي يعتبره فيبر نهائيّاً. لكن مرمى تعليم النهج والنظرية - ذينك البعدين الخاصين بالنشاط العلمي واللذين تقوم بينهما علاقة وطيدة، متبادلة - لم يطرأ عليه أدنى تغيير، فليس ما هو اليوم، إذاً، أجدى من إظهار هذا التعليم، سواء في كتابات فيبر المتعلّقة بسوسيولوجيا الدين، أو في **الأشكال البدائية** لدوركهايم[2] (1979).

---

(1) Deliège (1993), Baechler (1988).

(*) تمّ العثور عام 1948 على مخطوطات البحر الميت المعروفة أيضاً بمخطوطات قمران، في مغاور مجاورة للبحر الميت في فلسطين، وهي عبارة عن نصوص من العهد القديم حملت الكثير من الإيضاحات ومازالت حتى اليوم موضع دراسة وتمحيص.

(2) بودون (Boudon) (1999)، وأيضاً، في الفصل السابع من هذا الكتاب، حيث قدّمت تأويلاً **للأشكال** [عنوان كتاب دوركهايم] يستند إلى رفض دوركهايم القاطع أن يصار إلى التعامل مع المعتقدات الدينية وكأنها أوهام، وإلى افتراضِه تواصلاً بين العلم والدين، إضافة إلى فكرته القائلة إن النظريات الدينية هي عبارة عن تصورات للعالم يوافق عليها المؤمن لأنها تتخذ في نظره معنى بحسب محيطه الخاص. هذا التأويل يقترح اعتبار معنى المقدس مفهوماً قريباً جداً مما نسميه نحن معنى القيَم، لأن تفسيره حرفيّاً يُظهر عبارة دوركهايم الشهيرة القائلة إن الإنسان المتديّن يعبد المجتمع من حيث لا يدري، تبدو منافية لتلك المسلّمات الأساسية التي تتمحور حولها مجمل تحاليل الأشكال البدائية، وإنما تعني هذه العبارة التي أسيء فهمها، ببساطة، أن الفرد يدرك جيداً أن الأشكال المذكورة ليست من صنعه بل هي، على غرار العلم واللغة، نتيجة مسار تفاعلي معقد، وأنه يشعر تجاهها بالاحترام، ويتألم عندما يراها منتهَكة.

وهو ما سيتمحور حوله كلامي في الملاحظات اللاحقة.

النمطان البارزان لنظريات الديني

يطبّق فيبر، بطريقة منظّمة وواعية جداً، ميتانظرية الفهم على تحليل المعتقدات الدينية. لكنه ليس الوحيد الذي يلجأ إلى مثل هذا التطبيق، فإذا ارتضينا النظر من بعيد إلى الطرق التي تعتمدها العلوم الإنسانية في تفسير المعتقدات الدينية، أمكننا التمييز بين صنفين بارزين من النظريات: الأولى، التي يمكن تسميتها **تقطّعية** (discontinuiste)، تجعل من المعتقدات الدينية قارّة على حدة من قارات الفكر البشري، وتقترح تفسيرها انطلاقاً من مسلّمة مفادها أن المؤمن يخضع لقوانين فكرية متميّزة من تلك التي تحكم الفكر العلمي. يندرج ضمن هذا الإطار كل من «العقلية البدائية» لليفي برول (Lévy-Bruhl, 1938 , 1949, 1960, 1963) و«الفكر المتوحش» لليفي - ستراوس (Lévi-Strauss, 1962)، وفي أيامنا، «الأنثروبولوجيا المعرفية» لأندراد (Andrade, 1995)، و«الفكر السحري» لشفيدر (Shweder, 1977) الذي أطلق، تحت عنوان «المعرفية» (congnitivisme) (Shweder, 1991)، نظرية تقطّعية للفكر، وتوسّع فيها مفترضاً سلفاً أن الثقافات المتنوّعة تستعمل ترسيمات فكرية نوعية.

تشكّل «العقلية البدائية» و«الفكر المتوحش» مفهومين متمايزين يوحّد بينهما التسليم بوجود أشكال من الفكر الجماعي تبتعد عن قواعد الفكر العادي للإنسان المعاصر. هذا النوع من المفاهيم يشهد أكثر ما يشهد، في نظر هورتون (Horton, 1993, 1973)، على موقف معظم الأنثروبولوجيين من خارج المجتمعات الغربية، لاسيّما تلك التي تفتقر إلى الكتابة والتدوين، وهو موقف متعطّف في بداية القرن

العشرين ومراع منذ أواسطه. والواقع أن بين «العقلية البدائية» و«الفكر المتوحش» اختلافاً أخلاقياً أكثر منه علمياً.

تستعيد هذه النظريات التقطّعية بصيغة علمية مسلّمات أوغست كونت في أطوار الفكر الثلاثة ـ اللاهوتي والميتافيزيقي والوضعي ـ مجرِّدة إياها من بعدها التطورّي، وأيضاً، نظريةَ فلّيفريدو باريتو في «اللامنطق» المتمايز عن كل من المنطقي و«غير المنطقي»، بل إنها ربما صعّدت في الزمن وصولاً إلى نظرية فولتير (Voltaire, 1767).

أما فيبر فيقترح، على نقيض شفيدر، نظرية **تواصلية** (continuiste) ترى أن في أساس اعتناق أي نوع من أنواع المعتقدات، دينية كانت أم أخلاقية أم قانونية أم علمية، أسباباً تجعله يعتقد بهذا الأمر أو ذاك قبل أن تكتسب هذه المعتقدات معنى بالنسبة إليه، فالمطلوب من عالِم الاجتماع، إذاً، هو إعادة تكوين هذه الأسباب، مما يفترض خضوع المراقِب والمراقَب لنفس القواعد الفكرية.

لم يكن فيبر الوحيد الذي تبنّى هذا الإطار النظري، فقد سبقه توكفيل (Tocqueville, 1986) إلى اعتماد مبادئ هذه النظرية وهذا النهج، بتبيانه أن الاختلافات في مضمون المعتقدات الدينية «قابلة للفهم»، وكذلك توزيعها الماكروسكوبي بين الولايات المتحدة وفرنسا، معتبراً أن للأميركيين أسبابهم التي يجهلها الفرنسيون في البقاء متعلقين بمعتقداتهم الدينية التقليدية (Boudon, 2006)، كما شاطره المبادئ نفسها كلّ من إرنست رينان (Renan, 1867)، لاسيّما في كتابه: **حياة يسوع**، ودوركهايم الذي أعلن في كتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية** أنه لا يجوز تفسير المعتقدات الدينية على أنها أوهام، مؤكّداً أن التأويلات العلمية تقع على خط امتداد التأويلات الدينية للعالَم.

نشير بالمناسبة إلى أن فولتير (Voltaire, 1734) تبنّى، هو أيضاً، هذا الإطار في كتابه: **رسائل فلسفية**، حين رأى أفكار پين (Penn)، مؤسس شيعة الصاحبيين (Quakers) في بنسلفانيا، «قابلة للفهم» تماماً. لقد كان پين يبغي فرض التسامح واحترام كرامة الآخر وأفضلية الكينونة على الملكية، بصفتها قيماً أساسية، وما كان يأخذه عليه فولتير هو تعبيره عنها برمزية «مضحكة»: لو كان في وسع البشر أن يحترموا الفضيلة المستترة وراء المظاهر المضحكة لأمكن لپين أن «يجعل [أفكاره] جديرة بالاحترام في أوروبا» (4e Lettre *Sur les Quakers*). إن اطلاع فولتير على الأبحاث المتوافرة في زمانه عن تاريخ الأديان[3]، جعله في كتابه **مقبرة التعصّب** (Voltaire, 1767, p. 1079) ينسب إلى الذين ننعتهم اليوم بالـ «مثقفين» ما اتّسعت له الأفكار الأساسية في المسيحية من تنظيرات تسببت في تشويهها والانحراف بها عن الأصل: «لم يضلّوا في مثل هذه الأفكار الخيالية [يقصد فولتير عقيدة الثالوث الأقدس] إلا عندما أضفوا عليها طابعاً أفلاطونيّاً».

تصوّر منفتح للعقلانية

ينبغي الاحتراز من فهم كلمة عقلانية، كما يستعملها فيبر، بالمعنى الذي تتداوله العلوم الاجتماعية اليوم. إن «نظرية الاختيار العقلاني» تجعل من الفاعل الاجتماعي شخصاً يتحرّك بداعي الحرص الحصري على إشباع تفضيلاته بالوسائل التي تبدو له أكثر ملاءمة من سواها، وبالتالي، فالعقلانية هنا تشتمل على خصائص لا تدخل في صلب تكوينها، على الإطلاق، هي الأنانية، من جهة، والاستتباعية

---

(3) Pomeau (1956).

والأداتية، من جهة ثانية. إن نظرية الاختيار العقلاني، علاوة على تسليمها بأن تفضيلات الغيرية مآلها دائماً إلى الأنانية المفهومة تماماً، تخلط بين العقلانية والعقلانية الأداتية، أو الغائية، كما يمكن القول أيضاً[4]. بيد أن خطر هذه الحصرية يكمن في عرضها صورة كاريكاتورية للفاعل الاجتماعي لا يشترك فيها الجميع. من هنا قول الفيلسوف ن. ريشر (N. Rescher, 1995, p. 26) إن: «(...) العقلانية غائية في عمق طبيعتها (téléologique) وموجهة نحو النهايات»، موضحاً على الأثر أن «الغائي» لا يختلط بـ «الأداتي»: «تُعنى العقلانية المعرفية ببلوغ المعتقدات الصحيحة، في حين تُعنى العقلانية التقييمية بإنشاء التقييم الصحيح، وتضطلع العقلانية العملية بمهمة المتابعة الفعلية للأهداف المختصّة». وعليه، فإن ما يضفي على عمل العالِم الاختصاصي معنى ليس العقلانية الأداتية، طبعاً، بل العقلانية التي يصفها ريشر بالمعرفية[5]. كذلك التمييز الفيبري بين «العقلانية الأداتية» و«العقلانية الخِلاقية» يفترض، هو الآخر، عدم الخلط بين العقلانية والعقلانية «الأداتية»، ويتعيّن على العلوم الاجتماعية، حالما تعقد العزم على تفسير معتقدات الأشخاص الاجتماعيين ومشاعرهم، أن تأخذ هذا التمييز بالاعتبار. أما إذا كان

---

(4) إن مسلّمة الأنانية هي أساسية في نظرية الاختيار العقلاني تماماً كما إن مسلّمة الخطوط المتوازية هي أساسية في علم الهندسة الإقليدية. إن أنصار نظرية الاختيار العقلاني يردّون على من يعيبون عليها الافتقار إلى الشمول أن مسلّمة الأنانية لا تنفي تفسير التصرفات، ولا سيما تلك التي، وإن تكن تصطبغ بالغيرية، في الظاهر، يجري تحليلها كما لو كانت تُنسب إلى الأنانية المفهومة تماماً. إن نظرية الاختيار العقلاني تطعّم التقليد النفعي الذي يدين، على غرار التقليد النيتشاوي أو الماركسي، بجزء من نجاحاته إلى كونه يعتبر فضحاً خلاصيّاً للفرّيسية (pharisaïsme) التي قد تكون تلطّت وراء غيرية ظاهرية دائماً، من الناحية المبدئية.

(5) Boudon (2002).

إثبات عدة أنواع من العقلانية يتسبب لبعضهم بالإزعاج والضيق فنشير إلى أن ما يجمع بين هذه الأنواع هو التسليم بأن المرء يفعل X أو يعتقد بـ Y لأنه، على غرار كل من يجد نفسه في الموقف نفسه (بالمعنى الواسع لكلمة «موقف»)، يدرك بقوة الأسباب التي تهيب به إلى فعل X أو الاعتقاد بـ Y.

يتحدّث فيبر عن «العقلنة» (rationalisation) في فصل «الآداب الاقتصادية في الديانات العالمية» من كتابه **أبحاث في علم الاجتماع الديني** (Weber, 1988, I, p. 266)، وذلك في معرض تسميته مسارات معرفية مختلفة، كتطلّب الترابط المنطقي في تفسير الظاهرات - أو الصدقية، بشكل أعمّ - والبحث عن الوسائل الملائمة لأهداف تنشأ بوحي من احتياجات أساسية، وتبسيط النظريات المقترحة لتفسير الظاهرات الطبيعية أو الإنسانية، وتحديد الممارسات، وتصوّر ما يتفرّع من هذه النظريات من تقنيات، وأيضاً، تشفير هذه التقنيات والممارسات، بحيث يُستفاد من حديثه أن الفكر الديني يبدو له، كسائر الأشكال الفكرية، خاضعاً لمسارات العقلنة هذه. إن الشخص الاجتماعي، باختصار، يسعى إلى إنتاج تفسيرات لظاهرات تعنيه أو تشغل باله، كالألم، ووفرة الغلال، وحياة القطعان وتكاثرها... إلخ، أو - حسبما يؤهله دوره الاجتماعي - إلى الاهتداء في سوق الأفكار إلى تفسيرات قابلة، في نظره، للتصديق واعتناقها على نحوٍ يخوّله أن يستخرج منها خطوطاً مسلكية مفيدة. إن الشخص الذي لاً يمكن إلا أن يكون متسلّحاً بقدر معيّن من المعارف، يسلّط على التفسيرات النظرية نظرة نقّادة، وبدلاً من أن يخضع لقواعد فكرية خاصة، أو ينصاع إلى آليات نفسية أو اجتماعية تعمل في غفلة منه، كتلك الآليات البالغة الظنّية التي تقول بها النظريات المتقطّعة، يسلك في هدي القواعد العامة التي تطبع الفكر العادي والفكر العلمي

والفكر الأخلاقي والفكر القانوني كلها على السواء.

لم يكن فيبر الوحيد الذي لاحظ أن التقنيات التي تستند إليها الممارسات السحرية، غالباً ما تنهض على ركيزة موضوعية، فقد سبقه إلى ذلك باريتو (Pareto). وما يؤكد هذه المقولة في عصرنا هو إثبات الجيوفيزيائي، جيل دو بوير (Jelle de Boer) من جامعة ويسليان كونكتيكوت، أن كاهنة دلفي كانت تعمل فوق صدع أرضي تسبب به التقاء صفيحتين تكتونيّتين (plaques tectoniques) يتسرّب منه بخار هو مزيج من غازات الميتان والإيتان والإيتيلين التي تشتمل على خصائص هلسْية، في الواقع[6].

وليس يلزم عن هذا التصوّر «العقلاني الذي يدافع عنه فيبر أن الفرد يعتنق المعتقدات الدينية على أثر عملية استدلال منطقي، فهو يعتبر أن هذه المعتقدات، مهما كانت طبيعتها، تنتقل بالتربية والتنشئة الاجتماعية عموماً، لافتاً إلى أن المعتقدات الجديدة تفرض نفسها بوساطة «الكاريزما»، تلك السلطة الخاصة التي يمنحها الشخص الاجتماعي للمجدّد الذي يحرّضه على قبول ما يعرضه عليه من نظريات ومعتقدات جديدة.

«يتبين لنا، كلما أوغلنا في التاريخ، أن الحاجات التي تتخطّى مستلزمات الحياة الاقتصادية اليومية، تتم تغطيتها بطريقة عديمة التجانس، مبدئيّاً، وتحديداً، بطريقة كاريزمية. وإنما نعني بذلك أن قادة الشعوب «الطبيعيين» لم يكونوا، في ما يتعلّق بالحاجات النفسية والجسدية والاقتصادية والأخلاقية، والدينية والسياسية، يشغلون مناصب رسمية ولا يزاولون «مهنة» ـ بالمعنى المعاصر لهذه الكلمة ـ أهّلهم لها اكتسابهم معرفة متخصّصة ومارسوها لقاء أجر يتقاضونه،

---

(6) *Der Spiegel*, 14 août 2000, p. 161.

بل كانوا أصحاب مواهب جسدية وروحية نوعيّة يُنظر إليها على أنها فائقة الطبيعة، بمعنى أن بلوغها ليس متاحاً للجميع[7].

يُفصح هذا الشاهد المهم، على إيجازه، عن أن تلبية الحاجات البشرية التي تتخطّى الاحتياجات الاقتصادية البسيطة تُعطى، عموماً، لا عن طريق خبراء أو مسؤولين رسميين، بل بفضل مجدّدين مبدعين يحملون ميّزات خاصة، جسدية وروحية، تعتبر غير متوفرة للجميع، وبهذا المعنى، يقول فيبر، إنها «فائقة الطبيعة».

لكن فيبر، شأن دوركهايم، يرى أن السلطة الكاريزمية لا تضمن نشوء المعتقدات وبقاءها أكثر من السلطة التقليدية، وإنما يفترض أن تبدو هذه المعتقدات مبرّرة في نظر صاحبها، أيضاً، وهو طرح يتحدّر تلقائيّاً من فكرة الفهم (compréhension). وعليه، ينبغي اعتبار «الكاريزما» وسيطاً (médium) والتنبّه إلى أن هذا الوسيط لا يغيب عن المجتمعات المعاصرة، حتى وإن يكن من الخصائص المميزة للمجتمعات التي لم تخرج بعد من ربقة الأوهام السحرية. وفي اعتقادنا أن فيبر كان سيوافق دوركهايم على فرضيته المهمة، القائلة (Durkheim, 1979, p. 624): «إن المفهوم الذي يعتبر، بحسب النظرة البدائية، صحيحاً لأنه جماعي يكاد لا يغدو جماعياً إلا لأنه يُعتبر صحيحاً، أي إننا نطالبه بإبراز أوراقه الثبوتية قبل إيلائه ثقتنا».

السحر

هذا الإطار الفكري يُلهم صفحات كتاب **أبحاث في علم اجتماع الدين** كلها، وكذلك، صفحات كتاب **الاقتصاد والمجتمع** المخصّصة للدين. ولنا من نظرية السحر هذه ما يخوّلنا الإمساك بمبادئه الأساسية.

---

(7) Weber, 1956, p. 662.

«مثلما يتأدّى احتكاك قطعتين خشبيتين إلى انبثاق الشرر، كذلك تستدرّ إيمائية الساحر المطر. إن الشرر المتطاير من جراء احتكاك قطعتين خشبيتين لا يقل «سحراً» عن المطر الذي يستنزله صانع المطر من السماء. وبالتالي، لا يجوز أن نطرح أساليبَ العمل والتفكير الدينيين أو السحريين خارج التصرّفات الغائية التي تحفل بها الحياة اليومية» (Weber, 1971, p. 429).

يؤكّد هذا النص، بدايةً، تواصلية الفكر التي سلفت الإشارة إليها، بإظهاره أن السحر موجّه نحو غاية ما هي، في المثل المذكور أعلاه، استدرار المطر على المزروعات. ولكن لماذا يتم اللجوء إلى «إيمائية» معينة من دون سواها؟ الجواب هو: لأن الساحر والذين يلجأون إلى خدماته يكونون مقتنعين بأنها إيمائية فعّالة، ففي نظرهم، إذاً، أن الاعتقاد بفاعلية هذه الوصفة السحرية يتأسس على نظرية.

رب معترض بأنها نظرية خاطئة في حين أن النظرية التي ينهض عليها عمل صانع النار تتأسس على نظرية محقّقة. لا شك في ذلك ـ يرد فيبر معترضاً بدوره ـ لكننا لا نعرف أن احتكاك قطعتين خشبيتين يولّد النار إلا لأننا نعرف أن الطاقة الحركية (énergie cinétique) تتحوّل إلى طاقة حرارية، وهو أمر يجهله «البدائي». لذا من الوارد جدّاً أن تكون النظرية التي تبرّر **في نظره** عمل صانع النار خاطئة في نظرنا، أي لا تقل «سحراً» عن تلك التي تبرّر عمل صانع المطر. باختصار، إن معرفتنا تخوّلنا أن ننشىء اختلافاً، حيث لا يجد «البدائي» أي اختلاف، لذا كان عمل صانع النار «لا يقل سحراً عن عمل صانع المطر»، بمعنى أن «البدائي» يفسّر النتيجة، في كلا الحالتين، على قاعدة نظرية تقول بتدخّل «الأرواح».

«نحن الآخرين، فقط، نميّز موضوعياً، بناء على تصوّرنا الحالي للطبيعة، ما بين إسنادات سببية «صحيحة» أو «خاطئة»، فنعتبر الخاطئة منها لاعقلانية وما يوافقها من أفعال «سحريّاً» (Weber, 1971, p. 430).

إن «البدائي» يهتمّ بالمطر والنار كليهما لأنهما ضروريّان في مجال نشاطه اليومي، ومن ثم يهتمّ بالوسائل التي تخوله إحداثهما، مدركاً أن بعضها مستفاد من الخبرة، وبعضها الآخر مستمدّ من النظريات التي يفسّر بها الظاهرات الطبيعية. لذا كان «البدائي» يوفق دائماً في نشاطاته الزراعية وصيد الحيوانات والأسماك ما بين الوسائل «التقنية» التي ندرك أنها تستحق هذه الصفة والوسائل التي نعتبرها «سحرية». بيد أن التمييز بين الاثنين هو من نتاج أُطُر فكرنا الخاصة. وبتعبير أدق، إن «البدائي» يميّز بين السحري والتقني، لكنه يعتبر كليهما ضرورياً، فالزاندي (Zandé)، كما أورد إيفانس ـ بريتشارد (Evans-Pritchard, 1968)، إذا تعثّر بجذر شجرة أثناء سيره نسب الحدث إلى سببية مزدوجة، ميكانيكية وسحرية، وهو في ذلك ـ يعلّق الأنثروبولوجي ـ لا يتميّز من الإنسان المعاصر الذي إذا تعثّر بجذر شجرة نسب الحدث طبعاً إلى أسباب ميكانيكية، ولكن، مع التدليل بحظه التاعس. إن استدلال فيبر يتقاطع مع استدلال دوركهايم[8]، فالساحر رجل عقلاني، عقلاني **معرفياً**، بمعنى أن لديه نظرية يتصرّف على أساسها، وأيضاً، عقلاني **أداتياً**، كون السحر يرمي إلى إحداث نتيجة تُعتبر مفيدة. كذلك «البدائي» يمكن أن يُعتبر عقلانياً، لأنه يُخضع النظرية المذكورة للنقد ضمن حدود معرفته، فإذا كان «البدائي» يعتقد بفاعلية

---

(8) راجع بودون (Boudon, 1999)، وأيضاً، الفصل السابع من هذا الكتاب. لا أزعم أن نظريتي فيبر ودوركهايم متحاذيتان، لكن ما أقصده ببساطة هو أن كلتيهما تنطلق من مبدأ مفاده أن اعتقاد المؤمن يُعزى إلى اكتساب معتقده، في نظره، معنى، أي إلى كونه معلّلاً. هذه المسلمة الشائعة هي التي تفسّر التقاء تحاليلهم عند مواضيع مهمة، كموضوع تفسير المعتقدات السحرية. هذا التلاقي يحتجب وراء حلة التجريد التي يخلعها دوركهايم على تحاليله، في حين أن فيبر يمارس تنظيراً (théorisation) أقرب إلى الوقائع، ومرد هذا الاختلاف إلى أن دوركهايم يستقي من مرجعيات فلسفية، في حين يشعر فيبر أنه أقرب إلى رجالات القانون والمؤرّخين وخبراء الاقتصاد.

طقوس الاستسقاء، فذلك - يقول دوركهايم - لأن المطر أكثر ما يهطل، في الواقع، خلال الفترات التي يمارس فيها هذه الطقوس، معززاً لديه الثقة بما يفعل. وقد أثبت علم النفس الاجتماعي على نحو مستفيض أن «الإنسان المعاصر» لا يقلّ عن «البدائي» استعداداً لإنشاء «ترابطات خادعة» إثباتاً لصحة معتقداته.

ويضيف فيبر أن ما يصح في الدين يصح في السحر، أيضاً، هو الذي طالما تجنب النقاشات العديمة الفائدة - وما أغزرها في نتاج الأنثروبولوجيين - بشأن ما يمكن أن يميز الدين والسحر من علاقات: هل أحدهما سابق للآخر؟ وإذا كان الردّ بالإيجاب، فأيهما أسبق؟ هل هما متكاملان أم متناقضان؟ ما من ديانة، برأي فيبر، إلا وتشتمل على نسب متفاوتة من السحر، كما إن الدين والسحر كليهما يطلبان أهدافاً محدّدة جدّاً ويسعيان إلى بلوغها بالاعتماد على وسائل مبنية على نظريات تُعتبر مقنعة، في عُرف من يعتقد بها. لقد استهل فيبر فصل **الاقتصاد والسياسة** من كتابه **سوسيولوجيا الدين**، مستشهداً بسفر **تثنية الاشتراع**: إننا نحفظ وصايا الدين «لكي تكون لنا السعادة والحياة الطويلة على الأرض» (Weber, 1971, p. 429)، وهكذا لا تختلف أهداف وصايا **تثنية الاشتراع** عن تلك التي تنشدها النظريات الدينية المميزة للمنطقة الصينية، مثلاً.

إن النظريات الدينية، أسوة بالنظريات «السحرية»، تخضع للنقد من قبل الفاعلين الاجتماعيين، على اختلاف فئاتهم، وقد أعلن فيبر، على غرار دوركهايم (1979) وإيفانس - بريتشارد (Evans-Pritchard, 1968)، أن البدائيين، وإن بدت **لنا** النظريات التي يقولون بها، على اختلاف فئاتهم، موسومة باللاعقلانية، لا يقلون عن المحدثين حرصاً على التحقق من صحة ما تُبنى عليه معتقداتهم من نظريات.

نلفت، بالمناسبة، إلى نقطة ستكون لنا إليها عودة لاحقة. يرى فيبر أن من الأيسر لنا إدراك المعتقدات الدينية في تجلياتها الأكثر

قدماً قبل أن يسطو عليها التنظير العقلي. ويقيننا أن هذه «التطوّرية» هي التي جعلت فيبر أكثر اهتماماً باليهودية القديمة والمسيحية الأولى أو البوذية القديمة منه بالأشكال اللاحقة لهذه الديانات. تلك كانت أيضاً وجهة نظر كل من رينان ودوركهايم.

يشير فيبر (Weber, 1971)، منذ مستهل فصل **الاقتصاد والمجتمع** حول الدين، إلى أن المعتقدات التي تبدو لنا غريبة حتى ليطيب لنا نعتها بـ «اللاعقلانية»، تبدو كذلك بتأثير مما كان بياجيه (Piaget, 1965) يسميه «المركزية الاجتماعية» (sociocentrisme)، فما يجعلنا نميز بين صانع النار وصانع المطر هو تأويلنا ما نراه من خلال معرفتنا الذاتية التي يكفي أن ندعها جانباً كي ندرك أن البدائي يعتبر التصرّفَين مبرّرين لأنهما ينفذان وصفات مبنية على نظريات يعتبرها هو وأمثاله موثوقة. لا مجال، إذاً، لأن ننسب إلى البدائي «عقلية بدائية» أو «فكراً متوحشاً»، بل الأحرى أن ننسب إليه القواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا ونعترف ببساطة أنه لم يكن في مستطاعه بلوغ معرفة استغرقت المجتمعات الغربية قروناً طويلة في تكوينها، فإذا وضعنا «مركزيتنا الاجتماعية» جانباً غدت معتقداته «مفهومة» من قِبَلنا، بحيث يمكننا تفسيرها استناداً إلى فرضيات مقبولة تذكّر بآليات معرفية تسهل معاينتها في بيئات أخرى، ولاسيما بيئتنا، فرضيات تخلو من الغموض والطابع الظني اللذين يميزان «العقلية البدائية» و«الفكر المتوحش» وكل «المفاهيم الجماعية» التي يؤكّد فيبر أن عجز علم الاجتماع عن التخلص منها يجعله يقع في الهذَر ويجعله يقصّر عن بلوغ مرامه المتمثل في الارتقاء إلى سدة العلم الوطيد والجدير بالثقة[9].

---

(9) Weber (1920).

من الممكن أن نسعى إلى توضيح الإطار النظري الذي حدّده فيبر لنفسه في سوسيولوجيا الدين بعرضنا، إلى جانب نظرية السحر هذه، تحليله للأحيائية (animisme). ولما كان يسهل علينا أن نرى النظريات الأحيائية غريبة عن أنماط تفكيرنا، كالمعتقدات السحرية، فإنّا نميل إلى ردّها إلى أسباب من نوع «الفكر المتوحش» و«النفس البدائية» أي، باختصار، إلى استدعاء «المفاهيم الجماعية» التي يعتزم فيبر إبطالها.

ليس هذا هو نهج فيبر، على الإطلاق، ففي زعمه أن الهدف من تكوين مفهوم النفس هو تفسير عدد من الظاهرات التي تقع ضمن دائرة الملاحظة المباشرة، باعتبار أن الموت، بحسب المنظور القريب، يُبقي الجسد على حاله، وما يزول هو النفَس المحيي، لا غير. لذا كان هذا الأخير يعتبر علّة الحياة وشرطها الأساسي. إن مفهوم النفس هذا يفسّر ازدواج الشخصية في الحلم أو الانخطاف، وحتى ظاهرات الغيبوبة، أو فقدان السيطرة المؤقت على الذات، مما يعني أنه يتيح دفعة واحدة تفسير ظاهرات مختلفة تجمع إلى الحتمية الإثارة الانفعالية، وهذه القدرة التفسيرية هي التي تخوّلنا فهم علة وجوده في كل الديانات. يكاد ذلك أن يكون عين ما سيقوله دوركهايم (Durkheim, 1979, p. 70) في **الأشكال** حيث يستبعد الفرضية القائلة إن «ما أوحى بمفهوم النفس إلى الإنسان هو قصوره عن فهم مشهد الحياة المزدوجة التي يعيشها في حالة الوعي، من جهة، وخلال النوم، من جهة ثانية». إنه يأبى أن يكون مفهوم النفس **وهماً** أوحت به ظاهرة الحلم إلى الفاعل الاجتماعي، ويزعم، شأن فيبر، أنه نتيجة عملية تنظير يقوم بها الشخص للظاهرات التي يتعذر إفلاتها من دائرة ملاحظته. قلما يهمّنا التباين الحاصل في مضمون

التنظير بين المؤلفين، وأن يكون فيبر قد طالع فيه تنظيراً لمجموعة ظاهرات نفسية، في حين رأى فيه دوركهايم تنظيراً لثنائية الفرد، بمعنى أن كائن الأهواء الذي تتسلّط عليه الغريزة والرغبة يشعر، في الآن نفسه، أنه مُناخ لأحكام القيم الأخلاقية.

وثمة ظاهرتان أخريان معقدتان وأساسيتان لم يهملهما أي مجتمع، ولابد من تنظيرهما إن أردنا العمل عليهما هما المرض، في تنوعه اللامتناهي وطول حياة البشر النسبي. إن مفهوم «الروح» هو ذاك الذي يجري الحديث عنه عادةً من أجل فهمه، بشكل أو بآخر. إنه قريب جدّاً من مفهوم «القوة»، يقول فيبر. الواقع أنه يجري تمثّل هذه «الأرواح» بصورة قوى يمكنها التأثير على الجسم كما يمكن تعطيل مفاعيلها أو استجداؤها بوساطة تقنيات تعتبر فعّالة بحكم استنباطها من نظريات يملك الشخص الاجتماعي أسباباً وجيهة للاعتقاد بها. إن طابع هذه التنظيرات المباشر في مجتمعات تجهل الطب العلمي هو علة عثورنا عليها في مجتمعات كثيرة من دون حاجة إلى اقتباسها من الآخرين. وما فكرة «الشيطان» إلا انحراف لمفهوم «الروح» يدلّ على الأرواح التي تتسبب في عواقب يعتبرها المرء سلبية.

هنا أيضاً يقدم فيبر تفسيراً بسيطاً يستحضر آليات معرفية يسهل على الكائن البشري ملاحظتها في أيامنا، آليات تقتصر، في تحليلها هذه الظاهرة أو تلك، على إيجاد مبدأ تفسيري يُنظر إليه باعتباره عادة على أنه يطابق حقيقة واقعة، وبالتالي، يسهل إعطاؤه صفة مادية. ما من فيزيائي إلا ويدرك تماماً أن لا وجود لتلك «القوى النابذة» (centrifuges) التي تبدو لنا مألوفة جدّاً، وهذا التعبير لا يعدو أن يكون إشارة إلى ما يستتبعه مبدأ القصور الذاتي (principe d'inertie) من نتائج، ولكن لما كان مفهوم «القوة النابذة» يسمح بتوحيد ما لا

يُحصى من الظاهرات التي لا تصعب معاينتها، فمن السهل الاعتقاد بأنها تدلّ على نوع خاص من القوى. كذلك مفهوما «الروح» و«الشيطان» ينشآن عن آليات معرفية مماثلة، ومن الممكن القول إن «المعتقدات الجماعية» التي أتينا إلى ذكرها تستجيب للتحليل عينه. إن مفهومي «العقلية البدائية» أو «الفكر المتوحش»، نظير مفهومي «الروح» و«الشيطان»، يمثّلان الكثير من الظاهرات التي تسهل معاينتها، ويدّعيان إدراجها ضمن مبدأ تفسيري واحد نسبغ عليه تلقائياً صفةً الحضور الواقعي. كذلك يمكن الإشارة، تأييداً لنظرية المعرفة التواصلية التي طرحها فيبر ودوركهايم، إلى أن تاريخ العلوم يزخر بمبادئ «تفسيرية» من الطراز عينه، شاع استعمالها وتفسيرها بطريقة واقعية، ثمّ تم التخلي عنها عندما بات في الإمكان الاستغناء عنها. من ذلك مبدأ «الأعاصير» الذي تمّ صرف النظر عنه إثر صياغة نيوتن مبدأ القصور الذاتي، و«الخوف من الفراغ» المنسوب إلى الطبيعة، وقد تمّ إهماله نهائياً بعد «اختبار باسكال العظيم»، ومبدأ «الأثير» الذي سقط مع نظرية النسبية.

تُعزى المفاهيم الاستقرائية للأحيائية، إذاً، إلى آليات معرفية بسيطة يمكن ملاحظتها في كل عصر ومكان. إنها شاهد لا على الانقطاع بين «الفكر السحري» و«الفكر العلمي»، بل، بالعكس، على تجانس قوانين الفكر وتواصل الفكر السحري والديني، من جهة، والفكر العلمي، من جهة ثانية، من دون أن يعني ذلك اختلاط العلم بالسحر، طبعاً. حتى شعورنا بالانقطاع المذكور يسهل تعليله بمركزيتنا الاجتماعية وذلك الميل الشامل إلى ردّ بعض فئات الظاهرات إلى أسباب جوهرية كالـ «القوى النابذة» و«العقلية البدائية» و«الشياطين». . . إلخ.

ثمة مفهوم، هو مفهوم «القوة» في الفيزياء، أثار سجالات

لامتناهية، حتى إن المجمع العلمي (Cercle de Vienne) في فيينا لم يكن يملك تفسيراً واضحاً له في بداية القرن [الماضي]، لذا رأى، في مواجهة غموضه الملازم، أن يسحبه مؤقّتاً من التداول. كذلك الأمر بالنسبة إلى مفاهيم «النفس» و«الروح» و«الشيطان»: إن طرح مثل هذه المبادئ التفسيرية يوجب توضيحها بحيث تتأدّى في قاعدتها إلى ولادة نظريات كثيرة تنتظم في شبكات، كتلك التي ترى في ظاهرات «الانخطاف»، على حد قول فيبر، دخولاً في علاقة مع الشياطين والأرواح.

حتى الكاريزما هي أحد أشكال الانخطاف، بمعنى أنها صفة أشخاص توفرت لديهم خصال تمتنع على عامة البشر، ولأنهم كذلك في نظر الناس فهم يملكون، في بعض الظروف، قدرة على إيهام الآخرين بصحة ما يقولون، لا لشيء إلا لأنهم هم قائلوه ويتمتعون بقدرات خارقة. الكاريزما مفهوم أعاد فيبر إدخاله إلى عُدّة السوسيولوجيا العلمية، وإن يكن قد اقتبسه من القديس بولس والرومنطقيين الألمان، في آن[10]. لقد كان هؤلاء الأخيرون يعتقدون أن «العبقرية» تتيح بلوغ الحقائق الأسمى التي يستحيل على عامة الناس بلوغها. وهو ما لا نزال نعتقد به، من حين إلى حين.

نستنتج مما تقدّم أن غموض مفاهيم كمفاهيم «النفس» أو «الروح» يولّد نوعاً من الدينامية المعرفية: إن «الآلهة» تشكل تطوراً لمفهوم الروح، ونادراً ما كانت تحظى باسم، إذ كان يُشار إليها عادةً بما تضبطه من مسارات (Weber, 1971, p. 432). إنها تلد الطقوس التي يملي مضمونها التنظير، تنظير مقترح ومقبول لرغبات هذ الإله أو ذاك، وأيضاً، لإحساسه ونفسيته. ومن البدهي أن يكون هذا

(10) Abbruzzese (2001).

الكيان النفسي المنسوب إلى الآلهة مستمدّاً من الملاحظة الاجتماعية. يقول ماكس شيلر (Max Scheler, 1955, p. 303) في تحليل له شديد الانطباع بأسلوب فيبر، إن إله محمد يشبه، إلى حدّ ما، شيخاً متعصبّاً وشهوانيّاً يطوف في الصحراء» في حين تطالعنا في «إله أرسطو ملامح مثقّف إغريقي، مكتفٍ بذاته، قانع بحكمته، مستغرقٍ في التأمل»، أما «الإله المسيحي، لدى الشعوب الجرمانية الفتية، فإنه أشبه (. . .) بدوق أزرق العينين، نقيّ الروح، لا تليق به إلا أمانة مطلقة، مما لا ينسجم البتّة مع التصوّر اللاهوتي الخاص بالشعوب اللاتينية، وهو تصوّر قانوني قبل كل شيء». إن ترسّخ الطقوس يبدأ منذ اللحظة التي تثبُت فيها فاعليتها: «من الطبيعي أن يُصار إلى تكرار كل تصرّف سحري محض أثبت أنه فعّال، بالمعنى الطبيعاني[11]، تكراراً يتّصف بالأمانة، أي دائماً على نفس المنوال» (Weber, 1971, p. 434).

لقد رأى فيبر في عملية إبدال الأرواح بالآلهة مسار «عقلنة». وإنما أراد بذلك أن «الآلهة» تسمح بتنظير أدقّ وأعقد للعالم، لذا تظهر دائماً بعد الأرواح، (Weber, 1971, p. 461)، كذلك الحال بالنسبة إلى مفهوم القصور الذاتي الذي يفترض أن يكون مفهوم الحركة محدّداً بدقة، لذا لا يمكنه إلا أن يكون تالياً له في الزمن. ولكن لابدّ من الإشارة أيضاً إلى أن التطوّر الذي يستعيض عن الأرواح بالآلهة لا يظهر حيثما كان (Weber, 1971, p. 461)، إذ من الضروري أن تتوفر الظروف الملائمة لحصوله، مما يؤكد أن التطوّرية لدى فيبر ليست من الميكانيكية في شيء[12].

---

(11) «فعّال بالمعنى الطبيعاني»: يبدو أنه يؤدّي إلى نتائج ملموسة.

(12) ولا هي ميكانيكية أيضاً في مجالي الحقوق وعلم الاقتصاد: انظر: Steiner (1998).

بدوره دوركهايم يلفت إلى غموض المفاهيم المحورية التي ينتظم حولها التنظير الديني للعالم وإلى طابعها «الاستقرائي»، موضحاً أن هذا الغموض ضروري لفاعليتها لأنه يولّد حركة تنظير مستمرّة ترمي إلى إيضاحها. وأيضاً، نظير فيبر، يلفت إلى أن هذه المسارات تعمل لا في الفكر الديني وحسب، بل في الفكر العادي والعلمي، أيضاً.

أبعاد عقلانية الديني

المذهب التكذيبي

إن الفكر الديني، شأنه شأن الفكر العادي والعلمي، هو فكر «نقدي» يبغي التأكد من متانة ما يطرحه من نظريات.

أول ما تتجلّى عقلانية الفكر الديني في كون المؤمن «تكذيبياً»(*)، بمعنى أن إلهاً لا يبذل الخدمات المرتقبة منه مصيره حتماً إلى زوال (Weber, 1971, p. 453). لقد كان يشقّ على الفلاح التسليم بالديانة التوحيدية لأن وحدة الوحي اللازمة مبدئيّاً من وحدة المشيئة الإلهية لا تنسجم مع ما يواجهه من تقلّبات الطبيعة، بعكس النظرية التي تجعل من هذه الظاهرات نتيجة إرادات تتنافس في ما بينها. وإذا كانت كلمة «وثني» (paganus) ابتذالاً لشتيمة فلأن كل من يبدو مناوئاً للديانة التوحيدية كان يُعامل كـ «وثني»، وعليه، نفهم لماذا كانت كلمة (paganus) تعني: **الفلاح والوثني**، في آن. لقد أصبح القديسون جزءاً أساسياً من الكثلكة، لأنهم يسمحون بالتوفيق بين النظرية الدينية والواقع كما يراه الفلاح، وقد لفت فيبر في كتابه **الديانة اليهودية القديمة** إلى ما يبدو عليه تأويل النبوءات من انسجام

(*) لقد ارتبط المذهب التكذيبي باسم الفيلسوف كارل بوبر ومفاده أن كل ظاهرة نكتشفها وتكون قادرة على تكذيب فرضية أو نظرية علمية، مهما كان شأنها، تكفي لإبطالها، وكل فرضية أو نظرية تعجز عن شرح ظاهرة ما هي فرضية أو نظرية ساقطة.

مع الواقع، (Weber, 1970, p. 412)، وكيف إنه عندما أنبأ **سفر الرؤيا** (Apocalypse) بكارثة وشيكة لم تتحقق في الواقع، تمّ إخفاء النبوءات ردحاً من الزمن (Weber, 1970, p. 319). أما رينان فقد أكّد، بعد إثباته، هو الآخر، آليات معرفية شبيهة بتلك التي ذكرها فيبر، أن القديس بولس الذي خاب رجاؤه بمجيء يسوع المقبل لم يعد في أواخر حياته يفهم القيامة حرفيّاً كما كان يفعل في رسالتيه [الأولى والثانية] إلى أهل تسالونيكي.

التحقـقية

تتجلى عقلانية الفكر الديني، تالياً، في ظهور المؤمن «تحققيّاً. لقد فقدت التحقـقية (vérificationnisme) صدقيتها في فلسفة العلوم، منذ بوبر (Popper)، والاعتقاد السائد هو أنه لا يمكن التحقـق من أي نظرية، بل «تكذيبها»، فقط. بيد أن هذا القول لا يصحّ على النظريات التي تتخذ شكل قضايا جزئية، بل على النظريات التي تتخذ شكل قضايا كلية، فقط، مثل: كل البجعات بيضاء، علماً بأن القضايا الجزئية لا تقلّ عن الكلية أهمية، من وجهة نظر علمية، (راجع: «ما تسبب بزوال العَظائيات (sauriens) هو سقوط نيزك» و«إن الكوكب الأرضي يزداد سخونة»). من جهة أخرى، تمثّل التحقـقية ممارسة علمية شائعة، لأن العالِم المقتنع بصوابية نظرية ما يسعى طبيعيّاً إلى إثباتها. إن تاريخ العلوم يشهد على هذه التحقـقية العفوية، وقد أظهرت دراسة حول المشاورات الخاصة بلغة النحل أننا طالما اعتقدنا بوجود هذه الأخيرة لأن الذين يؤيّدون هذه الفرضية كانوا يميلون إلى حصر اهتمامهم بما يؤيّدها من وقائع، وعدم التردّد إلا إلى الزملاء الذين يشاطرونهم الرأي نفسه[13]. ذلك يؤكـد فرضية

---

(13) A. M. Wenner et P. Wells (1990).

فيبر القائلة بتأسس المعرفة العادية والمعرفة العلمية على الأصول عينها.

يصدق ذلك أيضاً بالنسبة إلى تبلور المعتقدات الدينية، إذ بقدر ما يبدو احتمال تحقق إحدى النبوءات ضئيلاً تميل النبوءة الـ «محقَّقة» إلى اكتساب سطوة مضاعفة. إن التقليد يميل إلى إعطاء الأولوية للنبوءات التي تحققت أو تلك التي يُرجى تحققها، والتركيز على تلك التي تحققت بخلاف كل توقع: «يصدق ذلك (...) في نبوءات الشؤم بشأن مملكة الشمال لدى عاموس حين كانت هذه المملكة لاتزال في أوج ازدهارها، وأيضاً، في إنذارات الشؤم المتعلقة بسلالة يهوذا والسامرة لدى هوشع، (...) حتى إذا كان احتلال أورشليم وخرابها تأكدت الإنذارات الرهيبة التي أطلقها أشعيا الشاب، وميخا، وعلى الأخصّ، إرميا وحزقيال» (Weber, 1970, p. 408-409)، انظر كذلك (Weber, 1971, p. 453).

لقد سبق أن توسّع رينان (Renan, 1867) في أفكار مماثلة، معلناً أنه عندما تُنذر نبوءة بحدث مرغوب فيه وغير محتمل، ثم تتحقق، ولو جزئياً، تشتد سطوتها نتيجة ذلك، فتُنسب إلى النبي قدرة على معرفة الغيب. إن المعجزات والنبوءات المتحققة توطّد، في نظر المعاصرين، الطابع الفائق الطبيعة لمهمة النبي. أضف إلى ذلك، يقول رينان، مستبقاً فيبر ودوركهايم كليهما، أن «مفكري العصور القديمة، باستثناء المدارس العلمية الكبرى في بلاد اليونان وتلامذتها الرومان، كانوا يسلـّمون بالمعجزة» (Renan, 1867, p. 267) بسبب جهلهم علم الطب العقلاني (Renan, 1867, p. 271)، لذا مارس يسوع التعزيم (exorcisme) (أي طرد الشياطين) (Renan, 1867, pp. 271-273). عموماً، لم يكن هؤلاء يميّزون بوضوح بين الحقيقة والمجاز، بل إن المقيم في الشرق الأوسط أيام يسوع لم يكن لديه

أي فكرة عن قوانين الطبيعة، وبالتالي، لم يجد صعوبة في الإذعان إلى الفكرة القائلة إن العالم يخضع لله (Renan, 1867, p. 255). «لم يكن للعالم الفوقطبيعي من وجود، في نظره، لأن العالم الطبيعي نفسه لم يكن له وجود» (Renan, 1867, p. 257). سيشير دوركهايم بعبارات متقاربة إلى أن مفهومي الفائق الطبيعة والمعجزة هما مفهومان حديثان يستحيل ظهورهما إلا اعتباراً من لحظة قيام العلم، بمعنى أنه ما كان يمكن أن تكتسب مقولة الفائق الطبيعة معنى طالما أن مفهوم «القوانين الطبيعية» لم يتكوّن بعد. لكن فيبر ودوركهايم سيبديان، بالرغم من ذلك، تحفظاً على الوضعية الكونتية أوضح بكثير مما لدى رينان، ففي نظرهما أن الاستعارة والمماثلة والرمز هي كلها من مكوّنات الفكر الإنساني، وليست وقفاً على إحدى مراحله المنصرمة.

البحث عن التماسك المنطقي

ثمة بعد ميّزة أخرى جوهرية لعقلانية المعتقدات الدينية هي البحث عن الترابط الداخلي القائم بين التأويلات الدينية للعالم، انطلاقاً من اختلاف فئات الفاعلين الاجتماعيين. إن المؤمن، شأن العالِم أو رجل الشارع الذي تصوّره «نظرية التنافر المعرفي (théorie de la dissonance cognitive)، يرغب في أن تكون النظريات التي تؤلف التفسير الديني للعالم منسجمة. ومن الممكن اتخاذ علم الإلهيّات (théodicée) شاهداً على ذلك.

يتردد فيبر إلى موضوع علم الإلهيات مراراً عديدة مؤكداً أن تعليل عيوب العالم ونقائصه لا يطرح مشكلة طالما يجري تصوّر العالم منقاداً لآلهة تتنافس أو تتصارع في ما بينها. إن للآلهة أنصارها، وهؤلاء يتقاتلون باسم إلههم ومن أجله أو بتأثير منه،

بحيث يُنظر إلى الظاهرات الطبيعية وكأنها خاضعة لتأثيرات متضاربة وتخدم مصالح متعارضة. إن علم الإلهيّات هذا لا يطرح مشكلة إلا منذ أن نبدأ نتصوّر العالم خاضعاً لإرادة واحدة.

لقد قدمت الديانات التاريخية، بهذا الخصوص، عدداً محدوداً من الحلول، يقول فيبر، وهي الثُّنائيّة (dualisme) المانوية، وتناسخ الأرواح (transmigration)، والقدرية الخلاصية (prédestination). تلك هي الحلول الثلاثة الرئيسية التي طرحتها الديانات التاريخية من أجل معالجة نقص العالم (Weber, 1971, pp. 539-541)، والتي تجلّت في كل من الزرادشتية والبوذية والمسيحية. ولئن أمكن أن يكون هناك حلول أخرى، فإن فيبر يرجّح أن يكون عدد هذه الحلول نهائيّاً.

يرى الحل الثنائي أن الله هو المسؤول عن الخير، والشياطين عن الشر. وقد تمّ تبنـّيه بتأثير من الزرادشتية (zoroastrisme) في مناطق ممعنة في الشسوع، لكنه ظهر أيضاً خارج هذه المناطق الواقعة تحت تأثيره مباشرة، بشكل هرطقة أو نذير هرطقة في الديانات التي لا تتبنـّى هذا الحل (Weber, 1971, p. 540)، الذي استوحت منه الغنوصية (gnosticisme) المسيحية، بنوع خاص.

أما ثاني الحلول المقدمة لمشكلة علم الإلهيّات، فهو الحل الهندي القائل إن المظالم التي يعانيها الإنسان اليوم في هذه الدنيا سيتمّ تصحيحها في الحياة الأخرى، بحيث يخضع العالم لتوازن عام، إذا ما اعتبرناه في كلانّية وجوده. هذا الحل الثاني يفرض نفسه، شأن سابقه، بقوته التفسيرية التي خوّلته أن يعرف انتشاراً هائلاً، وبالتالي، أن يُنذر، هو أيضاً، بنشوء الهرطقات، أو يُستعاد، بأشكال محرّفة، في ديانات لا تعترف بالكارما (Karma)، لذا لم يشك فيبر في أن فكرة قيامة الأموات جاءت من بلاد المشرق الهندي، وأنها شكـّلت موضوع جدل في الديانة اليهودية القديمة، حيث اعتقد بها الفرّيسيون ورفضها الصدّوقيون (Weber, 1970, p. 473).

لقد نجحت هذه النظريات المختلفة في فرض نفسها بفضل قدرتها التفسيرية التي خوّلتها تعليل مظاهر النقص في عالم يحكمه الله، من دون أن ننكر دور الأحداث الطارئة في ظهورها واستقرارها. هكذا جرى تطعيم حلّ تناسخ الأرواح على اعتقاد شائع بقدرة نفوس الموتى على الانتقال إلى الكائنات الطبيعية (Weber, 1971, p. 541). ولولا هذه الفكرة لأمكن ألا يظهر مفهوم التناسخ ويفرض نفسه بهذه السهولة.

هكذا تنادت الأفكار بتأثير من دينامية معرفية تبدأ بتطعيم فكرة التناسخ على الأفكار المتعلقة بانتقال أرواح الموتى، وتؤول إلى تلاشي فكرة الله في البوذية القديمة، بعد أن يكون التناسخ المذكور قد حقق نوعاً من التوازن الآلي العام[14]. وقد نجم عن ذلك تلاشي فكرة الله في البوذية القديمة لأن مفهوم الروح نفسه (Weber, 1971, 541) يفقد أهميته حين لا تعود هذه الأخيرة مرتبطة بالفرد الطبيعي. وعليه، فإذا كانت البوذية القديمة ديانة من دون إله فتلك نتيجة منطقية للحلّ الذي تقدمه لمشكلة علم الإلهيات. على أن الطابع الآلي لنظام العالم، وهو نتيجة الحلّ الذي قدّمته البوذية لمشكلة علم الإلهيّات، يتكشّف بدوره عن نتيجة أخرى لا تقل عن الأولى أهمية، ألا وهي أن الرابط بين الدين والأخلاق أخذ **يميل** إلى الانحلال.

---

(14) يرى فيبر أن «في أساس نشأة الديانات كلها»، ديانتين عظيمتين، على حد قول مرسيل غوشيه (M. Gauchet)، هما: الطُهورية (puritanisme) والبوذية، الأولى يحكمها منطق يقطع المؤمن عن كل أمل بإقامة علاقة مع الله، والثانية تجعل الله إضافة لا ضرورة لها. لربما شكلت هذه السمة جزئياً سبب الانصباب على البوذية في المجتمعات الغربية المعاصرة. أما الكونفوشيوسية (confucianisme)، كما شف عنها تحليل فيبر، فهي ديانة «الحدّ الأدنى» (minimaliste) شأنها شأن المنفعية (utilitarisme).

إن فيبر يرى حلّ مشكلة علم الإلهيات الهندي متفوّقاً على الحل الثنائي في نقطتين: الأولى، أن نظرية التقمّص هي أكثر تعقيداً من المانوية التي تعطي انطباعاً بأنها «الحل الأسهل»، والثانية، أنها أغنى منها بالنتائج غير المتوقعة، كونها تفصل بين الدين والأخلاق وتخلع على الدين طابعاً طقوسياً مقرراً، لتخلص إلى إلغاء الله من نظام العالم.

أما الحل الثالث الذي تطرحه الكالفينية بنوع خاص، فيمكن تلخيصه كالآتي: بما أن الله كلّي القدرة فإن قراراته لا تتأثّر بأعمال البشر. لقد اتخذ قراراته منذ الأزل. وإذا ما بدا لنا أنها تعصى على الفهم، أحياناً، وكان البار يُبتلى بأصناف المحن أكثر الأحيان، في حين يتمتّع الخاطئ بخيرات الأرض، فذلك لأن قرارات الله يتعذّر سبرها. إن حل **الإله الخفي** (*deus absconditus*) هذا الذي يقول به كالفن هو الحل السديد، في نظر فيبر، ربما لأنه أكثر بساطة من الحل الهندي، ودون الحل المانوي «سهولة»، وفوق ذلك كله، يتفق مع مفهوم جبروت الله.

ثمة نقطة لم يشُر إليها فيبر، ألا وهي أن فرضية **الإله الخفي** - إن جاز استعمال هذه الكلمة - تجعل الترابط المنطقي الذي يتعين إسناده إلى الإرادة الإلهية منسجماً مع خواء (chaos) العالم، مما يحرم الوثنية من خط دفاعها الأساسي ضد الديانة التوحيدية ويُعفي من تطعيم التوحيدية بالوثنية، كما هي الحال بالنسبة إلى موضوع القديسين.

ولأن هذا الحلّ الثالث يملك قوة منطقية باطنية، إن صح التعبير، فإنه يبدو، على غرار الحلّين الآخرين، لا عنصراً مكوِّناً للكالفينية وكثيرٍ من الحركات الدينية التي ألهمها وحسب، بل عنصراً

مستكنّاً في كثير من العناصر الأخرى، أيضاً. إن فكرة القدرية الخلاصية موجودة لدى القديس أغسطينوس وجودها في الديانة اليهودية القديمة. إن المغزى من سفر أيوب هو التدليل على قدرة الخالق الكلية (Weber, 1971, pp. 538-539)، تلك التي يشار إليها بفرض الله على البار تجارب يصعب عليه فهمها. ممَّ تُراه يتذمر أيوب؟ «من حق الحيوانات أن ترثي لحالها لأنها لم تُخلق بشراً، مثلما أن من حق المحكومين بالإعدام أن يشكوا من القدرية التي قضت عليهم بارتكاب الإثم. ذلك ما تعلنه الكالفينية صراحة» (Weber, 1971, p. 539). إن العهد القديم حافل بالمقاطع التي تتضمن إشارات أولية إلى استحالة سبر مقاصد الله، بل إن في أقوال الأنبياء ما يدل على إمكان أن يكون يهوه هو الذي يشجّع شعبه كي يُظهر تعنّتاً يعود عليه، من الوهلة الأولى، بالشؤم والوبال (Weber, 1970, p. 411)، وها إن النبي أشعيا يدرك، بالرغم من تسلّمه دعوته من يهوه، أنه عاجز عن معرفته، إذ يتراءى له هذا الأخير مكتنفاً بالضباب، بحيث لا يتسنّى له أن يلمح إلا هُدب ردائه (Weber, 1970, p. 411). ولو عاش فيبر في أيامنا لبيّن أيضاً، بطريقة مثيرة، كيف يمكن لحاخام أن يرى في المحرقة النازية تجلّياً لمشيئة الله. جُلّ ما فعلته الكالفينية، إذاً، هو أنها تناولت فكرة موجودة في الديانة اليهودية القديمة وجعلتها نقطة الارتكاز. وإذا كانت هذه الفكرة قد بكّرت جدّاً بالظهور فلأنها نتيجة طبيعية لمفهوم جبروت الله، وتقدّم لمشكلة علم الإلهيات حلاً يصون، على أتم وجه، حقوق الله وعلم الأخلاق.

كذلك حلّ **الإله الخفي** لمشكلة علم الإلهيات لا يقل عن الحل الثاني غنى بالنتائج غير المتوقّعة، إذ لما كان الله بعيداً عن المؤمن ويتعذّر بلوغه، في الواقع، فقد تأكد لهذا الأخير أن لا جدوى من

السعي إلى إنشاء علاقة معه، فإذا ما استثنينا «المتفوّقين»، وجدنا أن المؤمن العادي يتخلّى عن التقرّب إلى الله ويكتفي بالعمل الدؤوب والمنظم من أجل إتمام الدور المحدّد له في هذا العالم، فإذا نجح في مساعيه دفع به نجاحه هذا إلى اعتبار نفسه منتمياً إلى جمهور المختارين. عندما يكون الله كلّي القدرة لا يعود بوسعنا امتلاكه، بل نكون مجرّد أداة له، ليس إلاّ (Weber, 1971, p. 551). إن طرح حلّ **الإله الخفي** يقضي على تقنيات التألّه الذاتي السحرية والهندية الأصل (Weber, 1971, pp. 552-553). لقد فقد السحر سطوته لأنه يستحيل على أي «تقنية» أن تؤثر في الله القدير، بعدما تم لأعظم قوتين في التاريخ، أعني الكونفوشيوسية، والكنيسة الرومانية الغربية، لجم الانخطاف وطرد السحر وإدخال التقنيات الطقسية التي تساعد على ضبط إيقاع الحياة اليومية، كالصلاة. وقد كانت الكالفينية، في الغرب، والطهورية، وليدتها الأعظم شاناً، أبرز ما ساهم في توطيد هذا التطور.

إن نقص العالم لا يُثير مشكلة نظرية، هي مشكلة علم الإلهيات، وحسب، بل يطرح مشكلة عملية، أيضاً، تتمثل في الموقف الواجب اتخاذه إزاء العالم. وهي مسألة تحتمل جوابين، فإذا كانت اليهودية لا تبدي أي رفض للعالم، معلنةً أن الهدف من الممارسات الدينية هو «الحياة المديدة والسعادة الأرضية»، فإنه من الممكن، أيضاً، مواجهة نقائص العالم بالتقشّف والإعراض عن متع الدنيا. وقد نشأت عن هذا التوجّه المؤسسات الرهبانية، بنوع خاص، تلك التي تُعزى، أيضاً، إلى شغف المؤمن بعيش حياة إنجيلية تبدو له مستحيلة في العالم. ولكن، عندما يصبح الله من البعد بحيث يستحيل على المتفوّق ادّعاء القرب منه، يبدو الراهب شخصاً غير مناسب، ويتعيّن على التقشف، بالتالي، أن يتحقق لا برفض العالم، بل بالعيش فيه.

تصوّر تطوّري

إن مسارات «العقلنة» هذه تفسر ظهور لامعكوسات (irréversibilités) تاريخية من بينها «زوال سحر العالم» الذي يحتلّ المرتبة الأولى في اهتمامات فيبر. إن تحليل ظاهرة زوال السحر وحده كفيل بأن يصنّف فيبر في عداد التطوّريين. والواقع أن فيبر يبدو تطوّرياً منذ المقاطع الأولى التي استهلّ بها الفصل الخامس من كتابه **الاقتصاد والمجتمع** المخصّص للدين، حيث يصف الانتقال من «المذهب الطبيعي ما قبل الأحيائي» إلى «الرمزية».

يعمد البدائي إلى انتزاع قلب عدوه أو بتر أعضائه التناسلية بناء على نظرية تقول إن قوة العدو تكمن في أجزاء الجسم هذه التي يؤدي استهلاكها إلى استيعاب قوة العدوّ نفسه. ثمّ تحصل عملية إبدال النظريات التابعة لما يسميه فيبر «المذهب الطبيعي ما قبل الأحيائي» بالنظريات الرمزية الطابع: فبعد أن كانت النار تُعتبر إلهاً - وهذا الطور هو طور «المذهب الطبيعي ما قبل الأحيائي» - ظهر مفهوم أكثر تجريداً لم تعد النار فيه تعتبر كذلك، بل تمّ التسليم بوجود إله يسهر على النار، وتستمر سيطرته على النار بفضل ما يخصص له من عبادة (Weber, 1971, p. 436). هذا الإله هو، بخلاف النار، خالد ومعروف الهويّة، ما يعني الدخول في طور «الرمزية»، لكنها رمزية ذات وجه أحيائي.

لعل تصوّر فيبر التطور على نحوٍ غنيّ بالفروق أن يكون هو السبب الذي من أجله لم يُذكر اسم فيبر في تاريخ التطوّرية. إنه أكثر معقولية من الصيغ «الكلاسيكية»، كصيغة كونت وسبنسر وجون ستيوارت ميل، بل والصيغ الحديثة التي نادى بها ر. بيللا (R. Bellah) وف. هايك (F. Hayek) والتي تبدو، على ما بينها من اختلافات، أكثر ميكانيكية و«حتمية». إن فيبر يستحق أن يصنَّف في

عداد التطوّريين بقدر ما يشكل تحديد اللامعكوسات التاريخية وتفسيرها في مذهبه موضوعاً أساسيّاً. لقد أظهر تاريخ الأفكار، ولاسيما الدينية منها، أعداداً لا تُحصى من هذه المعكوسات التي كرس لها صفحات سوسيولوجيته الدينية، بالكليّة. لكن فيبر ليس قدرياً، على الإطلاق، بل إنه، بخلاف سبنسر وهايك اللذين يعتبران ظاهرات التطوّر خاضعة لآلية التكيّف، يعلق أهمية قصوى على آلية التجدّد الفكري ـ الانتقاء العقلاني للأفكار.

زوال السحر

إن أقدر المساهمات في مجال «إنفكاك سحر العالم» هي تلك التي قدمتها «الديانة التوحيدية، في النهاية. بهذه العبارة المقتبسة من شيلر، أعلن فيبر بطلان السحر نهائياً. ومن المتعارف عليه عموماً أن انفكاك السحر الذي يميّز الحداثة مردُّه إلى النجاحات التي حققها العلم، بنوع خاص. وإذا كنا لا نخطىء بمثل هذا الاعتقاد، فإن الديانة كانت طليعية في تهيئة هذه الأرضية. لقد كانت الغاية من إطلاق فكرة الإله الواحد الكلّي القدرة مع الديانة اليهودية إبطال الممارسات السحرية: لا يفعل السحر فعله إلا إذا تصوّرنا الآلهة قابلة للتأثّر، ولا يُعقل أن تكون تلك هي حال إله كلّي القدرة. ذلك ما تؤكده الديانة اليهودية القديمة بتكرارها هذه الصفة الإلهية مراراً. وحده إله يفوق الفرعون قدرة يستطيع إخراج اليهود من مصر، وما كان يهوه ليقسّيَ قلب الفرعون إلا لكي يتبصّر المؤمن بعظمة قدرته .(Weber, 1970, p. 449)

وقد ظهرت، إلى جانب فكرة الله الأوحد القدير، فكرة العناية الإلهيّة التي لا تنسجم، هي أيضاً، مع السحر، فإن تطويع العناية أمر مستحيل، في حين أن استعطافها ممكن بالصلاة والخضوع للشريعة

الإلهية. وهكذا بدأ الدين يساعد على نموّ الأخلاق التي تقدمت على الطقوس. هنا أيضاً، يستبق رينان فيبر[15]: «لقد شبعت من محرقات الكباش وشحم المسمّنات»، يقول يهوه بلسان أشعيا (Renan, 1867, p. 93)، لأن ما يُرضي الله هو الخضوع للشريعة لا العبادة الطقسية. إن حلول الأخلاق مكان العبادة الطقسية هي السِمة التي، برأي رينان، ستسمح للديانة اليهودية القديمة بالتأثير في العالم الغربي: «لقد أعطت النظرية الألـفْيّة الدفع الأول [لهذا التأثير] فيما أمّنت الأخلاق استمراريته في الزمن» (Renan, 1967, p. 131). إن رينان يمعن في الاقتراب سلفاً من فيبر باعتباره أن الكاريزما هي المجال الوسيط الذي تمرّ عبره الأفكار، وبعبارة أخرى، إن قوّة الأفكار تخوّلها فرْض ذاتها تلقائيّاً. وفي نظر رينان أن هيمنة الأخلاق هذه على العبادة الطقسية والأعراف الاجتماعية قد عادت إلى الترسّخ مع المسيحية، بدليل قبول يسوع أن يتناول الطعام مع جماعة العشّارين الذين يمقتهم اليهود ويرون فيها شاهداً على السيطرة الرومانية. لقد أراد يسوع بتصرفه هذا أن يلفت إلى ضرورة التمييز بين الشخص والوظيفة، وتأكيد كرامة الإنسان بصفته قيمة في ذاته (Renan, 1867, pp. 168-169). ولسوف يُجري فيبر قراءة مماثلة لرسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية حيث يوصي هذا الأخير، في سياق جدل له مع القديس بطرس، بتعايش اليهود والوثنيين تعايشاً يعبّر عن تساوي الجميع في الكرامة. وما ذلك من باب التغافل عن الاختلافات التي

---

(15) من المفيد التشديد على نقاط التلاقي هذه بين رينان وفيبر اللذين يختلفان في نقاط كثيرة أخرى. ومرد هذا التلاقي إلى تطبيقهما المسلمة التي بموجبها لا يستطيع المؤمن أن يؤمن بما يؤمن به إلا إذا وجده ثابتاً. وهي نفسها المسلمة التي تمارس دوراً أساسياً في علم الاجتماع الديني، لدى دوركهايم، كما تفسّر وجوه الشبه والتقارب بين المؤلفين على ما بينهما من اختلاف.

تباعد بين رينان وفيبر، ففي اعتقاد رينان أن المسيحية الأولى هي التي استأنفت الرسالة اليهودية بما يميزها من شمول، بخلاف فيبر الذي يرى أن استئناف الرسالة اليهودية تمّ على يد الطهورية (Weber, 1971, 623).

تطوّرية معقدّة

رمزية أم واقعية؟

إن بطلان الوهم الناجم في قسم كبير منه عن التطوّر الديني بالذات هو الذي أقصى السحر وأقام مكانه العلم، لكنه لم يُبطل الأول تماماً، فلا الكاريزما زالت مع بطلان الوهم ولا النبوءة ولا تأويلات العالم الرمزية مدركةً بطريقة واقعية، ولا تنظيرات العالم المؤوَّلة بشكل ضيّق، وإنما تمّ اختلاق أساطير جديدة، خصوصاً من قِبَل «المفكرّين البروليتاريين».

إن ترسّخ هذه المخلفات القديمة مردُّه إلى آليات معرفية عامة، بالدرجة الأولى، وذلك أن الفكر وعلم النفس الإنساني عموماً، يتضمّنان عناصر لامتغيّرة (invariants)، كما تقضي بذلك الميتانظرية التي يرسو عليها النهج التفهمي. من هذه اللامتغيّرات أن تعيين الرمزي أمر صعب، بحد ذاته، وأننا نميل إلى تأويله بطريقة واقعية. لا ننكر أنه يصعب، حتى على الذين تنشّأوا اجتماعياً في صميم الثقافة العلمية الحديثة، أن يكونوا بمأمن من هذا الانزلاق، ومن الضروري الاقتناع بأن القوى النابذة غير موجودة. يصعب علينا ألاّ نمنح «المصادفة» كياناً مادياً أو التخلّي عن مفهوم «الحظّ»، كما إننا لا نسلّم إلا مرغمين بأن لعبة الطرّة والنقشة يمكن أن تسفر عن «عشرين مرّة طرّة على التوالي»، في مقابل نسبة مماثلة من المتسلسلات «غير المنتظمة»، بل نصرّ على ألا يكون انتظام

المتسلسلة «المنتظمة» من باب المصادفة والاتفاق، بل بتدبير من قدرة منظِّمة. كذلك نعتقد بوجود «الفكر المتوحّش» أو «العقلية البدائية» وننسب إلى هذين المفهومين قوة تفسيرية، بل إن الأحيائية نفسها مازالت حاضرة في المجتمعات المعاصرة، ومن يعمد إلى حقن جسمه «بخلايا فتيّة» (cellules fraîches) بهدف الحصول على نتيجة التجدّد المزعوم إنما يكشف عن آلية معرفية لا تختلف عن تلك التي تدفع المحارب إلى التهام قلب عدوّه.

لقد سبق لتوكفيل أن أدرك (Tocqueville, 1986)، هو الآخر، أهمية هذا التمييز ما بين واقعية ورمزية، حين أوعز بما يشبه **الهمس** في ملاحظة له سابقة لفيبر، بأن تناسخ الأرواح وخلود النفس هما تعبيران رمزيان عن حقيقة واحدة، ومتى أوّلنا المفهومين المذكورين بطريقة رمزية غدا في الإمكان استعمالهما بالمعنى عينه[16]. بيد أنه تأويل لا يؤمّل بكبير رواج[17]، لأن الرمزي، نظراً إلى طابعه المجازي، يستمدّ قوته من سهولة إدراكه، بالدرجة الأولى، ولما كان الأمر يقف بمعظم الناس عند هذا الحد، فإنهم لا يدركونه على حقيقته بل يؤوّلونه بطريقة واقعية.

---

(16) من المحتمل أن يكون بنيامين كونستان هو من أوحى إليه بهذه الفكرة (B. Constant, 1971). حول تأثير كونستان على توكفيل، انظر سيدانتوب (Siedentop, 1971). يقول توكفيل: «ليست الديانات، في معظمها، إلا وسائل عامة تتميز بالبساطة والعملية لتعليم البشر خلود النفس. (...) إن نسبة المنطق في التقمّص لا تفوق، بالتأكيد، ما هي عليه في المادية. مع ذلك، لا أتوانى عن القول، لا بل أعلن جازماً أنه إذا ما فرض على إحدى الديمقراطيات الاختيار فإن اعتقاد مواطنيها بأن نفوسهم تنتقل إلى جسم خنزير سيكون أقل غباء من الاعتقاد بأنها لا شيء» (Tocqueville, 1986, p. 527).

(17) كشف إنغلهارت وآخرون (Inglehart [et al.], 1998) أن قلة فقط كانوا يعتقدون بتناسخ الأرواح في الولايات المتحدة الأميركية (معظمهم من المهاجرين المتحدّرين من أصل آسيوي) (26 في المئة)، في حين أن الأكثرية كانت تعتقد بخلود النفس (78 في المئة من المستجوبين).

يشدّد دوركهايم على حقيقة مؤداها أن مفاهيم «النفس» و«القوة الخفيّة» (mana) و«القوة الحيوية» أي «الأوراندا» (orenda) تدلّ على حقائق واقعية متماثلة في مجالات رمزية مختلفة. كذلك يقترح فيبر (Weber, 1970, p.198)، هو الآخر، تقريب مفاهيم «الكاريزما» والنفس والروح من مفهومي «القوة الخفية» و«القوة الحيوية». لكن هذه المعادلات، وإن تكن مقبولة كل القبول، تعجز عن إقناع من يأخذ بالمفاهيم المذكورة من دون تروٍّ، ويستحيل أن يوافق عليها إلا من تباعد عنها بما يكفي لإدراك طابعها الرمزي.

إن صعوبة إدراك الرمزي بصفته رمزيّاً وترجمته إلى صيغة واقعية، كما هو شائع، يشكّل معطى أساسيّاً بالنسبة إلى عالِم الاجتماع، إذ إنه وراء الكثير من عدم الفهم والنزاعات التي تميل إلى إنشاء المعارضة بين تأويلات العالم الرمزية، وأيضاً، وراء استمرار السحر والنبوءة في العالم المعاصر.

تتسم التطوّرية الفيبرية بالتعقّد متأثرة بهشاشة التمييز بين الطريقة الرمزية والطريقة الواقعية في تأويل المقولات الدينية، فالشخص الاجتماعي يظهر حساسية مميزة تجاه الرمزي، لكنه يجد صعوبة في الابتعاد عنه بما يكفي لكي يفهمه على حقيقته. كذلك دوركهايم يشدّد، في **الأشكال البدائية**، على أن تنظيرات العالَم ـ دينية كانت أو علمية ـ تتخذ في البداية شكلاً رمزياً، لكن عملية فكّ الرموز، في حال حصولها، لا تتم إلا بعد مسيرة متفاوتة في الزمن.

نتائج غير متوقّعة

ثمّة سبب آخر لوصف تصوّر فيبر بالمعقد، ألا وهو أن فيبر في أعماله المركّزة على سوسيولوجيا الدين، كما في سواها، يعلق أهمية كبرى على النتائج غير المتوقعة، وقد تمّ لنا حتى الآن رصد

الكثير منها. إن تصوّراً يجعل من الله سيداً كلّي القدرة يميل حتماً إلى إبطال السحر، كما تميل نظرية تناسخ الأرواح إلى إلغاء الله وتشجيع الطقوسية على حساب الأخلاق، أما مفهوم **الإله الخفي** فمن شأنه أن يضفي على العالم قيمة، فإذا ظهر في إطار من الزهد بالعالم، تأدّى إلى تحويل التقشّف خارج العالم إلى «تقشّف داخل العالم». إن فكرة الإله الواحد تميل إلى الغضّ من أهمية الطقوسية لصالح الأخلاق.

هكذا يقود البحث عن الترابط المنطقي الذي يميّز التنظير الديني للعالم إلى نتائج معرفية واجتماعية جمة تتميز بالتنوّع والتشابك واللاإرادية وتنسحب على مرحلة زمنية طويلة. إن مفهوم الحياة الأخرى متضمَّن في مفهوم مملكة النفوس (Weber, 1971, p. 536)، فإذا صار لنفوس الموتى مكان خاص تقيم فيه، صعُب تحديد مكان إقامتها في الحياة الدنيا، أي في العالم المنظور. لكن فكرة الحياة الأخرى لا تكتسب صلابة إلا عندما يبدأ الإله الواحد يسهّل قيام علاقة بين الأخلاق والدين. فقط عندما تبلغ الأخلاق إلى مرتبة بعد أساسي للدين، تُطرح مشكلة علم الإلهيّات. إذ ذاك يغدو في الإمكان التطلّع إلى نظام يجري فيه التعويض عن مظالم الحياة الدنيا في الآخرة. لكن فصل الفردوس عن الجحيم لم يظهر إلا في فترة متأخرة، في أعقاب تحوّلات إضافية (Weber, 1971, p. 537). لقد شكّلت هذه «التدرّجية» (gradualisme) إحدى السمات البارزة لنظرية التجدّد والتطوّر الفيبرية[18].

---

(18) لقد دافع فيركاندت (Vierkandt) بقوّة، وعلى أكثر المستويات شمولاً، عن الفرضية القائلة بوجود طابع تدرّجي أساسي في كل عملية تجديد، وذلك في كتابه *Die Stetigkeit im Kulturwandel* (1908) وهو كتاب منسي، لسوء الحظ، ألهم فيبر إلى حدّ بعيد. راجع: Boudon et Cherkaoui (1998, vol. III).

تطوّرية لاخطية

عبء التجديدات

علاوة على ذلك، إن التطوّر الديني والاجتماعي هو، برأي فيبر، ثمرة تجديدات أصيلة تسببت بحصول تقطّعات كثيرة، والمجدّدون في الشأن الديني هم الكهنة والأنبياء والمصلحون، بحسب الحالات. ولما كانت الظروف تساعد تارة هذه الفئة وطوراً تلك، فقد استطاعت أن تحدّد جزئياً شكل التجديد بل ومضمونه، أيضاً. لم يهتمّ النبي حزقيال بالإصلاحات الاجتماعية لأنه كاهن و«بالكاد» يُعتبر نبياً (Weber, 1971, p. 468)، إلا أن مضمون التجديدات وتأثيرها كانا غير متوقّعين، إلى حد بعيد.

على أن باستطاعة المجدّدين أن يمارسوا دوراً بالغ الأهمية ويحدثوا تحوّلات تاريخية بارزة، فقد نصب القديس بولس «سدّاً منيعاً في وجه هجمات التعقلية اليونانية» وجعل من «كتاب اليهود المقدس كتاب المسيحين المقدس» (Weber, 1971, p. 622)، وما فعله بولس حين أوصى بالمشاركة، متصدياً لبطرس الذي لم يكن متأكداً من شرعية مجالسة الوثنيين المهتدين إلى المسيحية (prosélytes) من غير أهل الختان، هو أنه «دقّ ساعة ولادة «المواطنية» في بلاد الغرب» (Weber, 1988, II, p. 40). لقد استشهد فيبر مراراً بآيات من رسالة بولس إلى أهل غلاطية تروي الحادثة التي انطلق منها هذا المبدأ: «إن جلوس بطرس إلى مائدة الوثنيين غير المختونين في مدينة أنطاكية ومشاركته إياهم الطعام هو أول التحوّلات وأعظمها في تاريخ المسيحية، لقد أولى القديس بولس هذه المشاركة أهمية كبرى في تصديه لبطرس، راجع: (Weber, 1971, p. 459; Weber, 1988, II, p. 39). فكان لابدّ من أن يطبع المبدأ تاريخ الغرب، يقول فيبر، من حيث تأكيده على قيمة الإنسان

كإنسان وتحديده لتنظيم المدينة غاية قصوى تتمثل في ضمان احترام كرامة الجميع. لقد طرح القديس بولس هنا **برنامجاً**، أما ماكس فيبر الذي شدّد على أهمية هذا البرنامج بالنسبة إلى تاريخ الغرب، فقد قدّم لنا تصوّراً إجماليّاً عن التطور الأخلاقي يتناقض بشدة مع النظريات «الآلية»، التي تطالعنا في التقليد السبنسري، معتبراً أن آليات التكيّف وحدها لا تكفي لحصول التطور الذي يعوزها أيضاً تنظيم **برامج** توحي بتجديدات تخضع لعملية انتقاء عقلاني.

بيد أن الانتقال من اليهودية إلى المسيحية ليس تطوّراً خطّياً، بل إنه، بالعكس، يشهد على تقطّع عميق، فاليهودية لا تنادي برفض العالم، بأي شكل، بعكس المسيحية التي تمجد مثل هذا الرفض الذي عبّر عنه يسوع بقوله: «ليست مملكتي من هذا العالم» (Weber, 1971, p. 468). لكن هذا الانعطاف المذهل لم يكن من الضرورة في شيء بدليل أن الكالفينية ستستعيد تعاليم اليهودية الشاملة (Weber, 1971, p. 623)، وتحتفظ بفكرة رفض العالم، وهي فكرة مسيحية سيُصار إلى ترجمتها، بتأثير غير مقصود من اللاهوت الكالفيني بالتقشف داخل العالم لا خارجه كما في الكثلكة. هذه الحالة الأخيرة نجدها ممثّلة في الحياة الرهبانية حيث يبتعد الراهب الكاثوليكي عن العالم. أما الأولى فيجسدها المؤمن الطهوري بإعراضه عن مُتع الدنيا.

لا بأس من الإشارة في هذا السياق إلى أن السجالات التي أثارها كتاب **علم الأخلاق البروتستانتي** قد سلطت الانتباه على هذا العمل إلى درجة أن الشروحات غالباً ما تغفل أنه يندرج في الإطار العام لكتابي **أبحاث في سوسيولوجيا الدين** و**اقتصاد ومجتمع**، وأن التقشف داخل العالم كان نتيجة معقدة لدينامية معرفية يمكن اختصارها كالآتي: لقد قبست الكالفينية من المسيحية الأولى فكرة الزهد بالعالم («مملكتي ليست من هذا العالم»)، ولكن، لما كان

الحلّ المقدم من قِبَلها لمشكلة علم الإلهيّات (حلّ **الإله الخفي**)، يمنع المؤمن من الوصول إلى الله، فقد استحال التعبير عن التقشف إلا في العالم[19].

كذلك على التجديد أن يستجيب إلى مقتضى الترابط المنطقي، بمعنى أن ظهور إله واحد كليّ القدرة يوجب رفض نشوء الآلهة (théogonie)، إذ لا يعقل أن يكون مثل هذا الإله انبثاقاً من آخر، ومن جهة ثانية، كان زاخراً باللاهوت لأن من شأن فكرة الإله الواحد أن تثير مشكلة علم الإلهيّات (théodicée). من هنا كان للوثنية الإغريقية ثيوغونيا (علم نشوء الآلهة) ولم يكن لها علم لاهوتي، بعكس اليهودية التي كان لها علم لاهوتي ولم يكن لها ثيوغونيا. فإذا ما عرف اللاهوت المسيحي، من جهته، انتشاراً فريداً على مدى التاريخ، كما يشير فيبر، فذلك بسبب ما طرحه مفهوم ابن الله من مشكلات في ظل الإيمان بإله كلّي القدرة.

وخلاصة القول أن نجاح هذه الحركة الدينية أو تلك يتوقف على عدة عوامل هي: مضمون التعاليم التي تنقلها، وفاعلية الدينامية المعرفية التي تولـّدها، وتـَوافُقها مع الظروف وعدد من العناصر الأخرى التي تؤثـّر في قدرتها على التغلغل والانتشار.

أيضاً يرتبط النجاح المذكور بعوامل يلوح، من الوهلة الأولى، أنها ثانوية، كشكل الرسالات الدينية، فإذا كان «في مستطاع أيٍّ كان أن يفهم» التأويل المقدّم في العهدين القديم والجديد لنظام العالم، فذلك بفضل النوعية الأدبية لما تم جمعه فيها من نصوص حفظها التقليد، واعتماد هذه النصوص المثـَل (parabole) وقياس الشبه (analogie). من هنا قول فيبر إن النصوص المقدّسة في الديانة

---

(19) لقد حاولت إعادة تكوين هذا الحل في بودون (Boudon) (2000).

اليهودية القديمة والمسيحية الأولى «يدركها الجميع ويفهمها الأولاد» (Weber, 1970, p. 519)، وهو ما ساعد على انتشارهما إلى حد بعيد. حتى الطابع «الشعبي» للنصوص التي أنتجتها اليهودية القديمة والمسيحية الأولى بات هو نفسه معقولاً بفعل ظهور هذه النصوص ضمن الإطار الاجتماعي السياسي لإسرائيل. إن ما أثبتته من قرب إلى الأفهام والعقول يتنافى مع خفائية (ésotérisme) الديانات القائمة في المجتمعات الملكية، سواء في مصر أو أشور أو بلاد فارس. وإذا كان فيبر (Weber, 1971, p. 446) قد أشار إلى «دفع توحيدي»، في معرض كلامه على محاولة أخناتون (Akhenaton) المتمثلة في إقامة ديانة توحيدية شمسية على قاعدة الشبه القائم بين الملك والشمس، فلابد أن يكون هذا الدفع قد أُجهض في فكر فيبر بسبب باطنية الديانة المصرية.

لا يصح، إذاً، بأي وجه، اعتبار شكل الرسالات الدينية ثانوياً، وإذا ما أثبتت الأمثال فاعليتها فلأن الرسالة تكون أسهل على الفهم حين يتمّ التعبير عنها بالصور أكثر منها بصيغة التجريد.

عبء الإحتمالات

أيضاً، تُعزى لاخطية كل من التطوّر الديني والتطوّر الاجتماعي الذي يحضّ عليه بشدة، إلى كونهما نتيجة احتمالات ولقاءات غير متوقعة بين متسلسلات (séries) مستقلة. إن إله إسرائيل هو، في الأصل، إله حامٍ لشعب صغير لا يبعد أن يكون مستورداً من فينيقيا، لكن ارتباط يهوه بالمصير الخاص لشعب إسرائيل حال دون إقصائه آشور ومصر عن دائرة اهتمامه، بحيث خلص إلى الإمساك بمقادير هاتين الإمبراطوريتين الجبّارتين، وعلى غرار إله شامل وجد نفسه، في نهاية المطاف، لا متورّطاً في السياسة الدولية وحسب، بل يُشرف

على مجرى التاريخ بأكمله (Weber, 1971, p. 442). وقد استُكمل تعديل صورة يهوه تحت وطأة الإعجاب الذي يكنته اليهود لمصر. وحده ملك إلهي يفوق فرعون جلالاً وسطوة كان قادراً على إخراجهم من مصر (Weber, 1971, p. 473).

مثل جوهري آخر في الاحتمال: من المحتمل أن تحظى مواقف رفض العالم بالتأييد والرواج إذا ما بلغ أحد المجتمعات درجة من التطور جعل المؤمن معها يرى المُثل الدينية التي يدين بها منتهكة (Weber, 1971, p. 587).

استقبال الجمهور

يتوقّف قبول الرسالات الدينية، أيضاً، على نسيج الجمهور الاجتماعي، شأنها في ذلك شأن الحركات التجديدية والنظريات الدينية. ولكن من غير الوارد الادّعاء، على الإطلاق، بأن هذه المتغيّرات الاجتماعية تؤثّر بطريقة حاسمة، بل الأولى اعتبارها متغيّرات من جملة متغيّرات أخرى. في هذه النقطة، كما في سواها، تبدو سوسيولوجيا فيبر مجرّدة من كل اجتماعوية (sociologisme)، مادام من غير الوارد تنصيب المتغيّرات الشرائحية **محرّكاً أول**، ومادام النهج التفهمّي يقضي بإعادة تكوين الوساطات التي تسمح بإثبات علاقة سببية بين الموقع الاجتماعي واعتناق هذه المعتقد أو ذاك.

لقد كان للفلاحين أسبابهم الوجيهة في عدم القبول بديانة توحيدية صرف، لذا أولت المسيحية أهمية بالغة لتكريم القديسين، بعكس قادة المئة الرومان الذين سهل عليهم قبول الديانة التوحيدية في صيغتيها الميثراوية ثم المسيحية عندما كانوا يقاتلون لحساب إمبراطور يملك على إمبراطورية ذات نظام مركزي تراتبي، ومردّ تعاطفهم مع الميثراوية إلى تنظيم هذه العبادة على نحو بيروقراطي

يذكـرّ بتنظيم الإمبراطورية الرومانية (Weber, 1971, pp. 497-498). كذلك الصدّوقيون الأرستقراطيون لم يكونوا يعتقدون بقيامة الموتى، لأن ما تطلبه طبقات المجتمع العليا من الدين هو شرعنة موقعها (Weber, 1971, p. 511)، بالدرجة الأولى، وهي تكاد لا تتأثّر بالتديّن الخلاصي إلا عندما يجري «تجريدها من إمكانات النشاط السياسي» (Weber, 1971, p. 522). باستثناء هاتين الحالتين، تبدو فكرة التعويض في الآخرة جذّابة في الطبقتين الوسطى، وبنوع خاص، الشعبية.

هنا يلتقي فيبر مع الفيلسوف نيتشه في نظريته التي تنسب إلى الحقد نجاح المسيحية بين الطبقات الشعبية، وهي نظرية افتراضية لا تحظى سوى بأهمية محدودة (Weber, 1971, pp. 514-517). لا سبيل إلى إنكار وجود مشاعر الحقد، وما جعل المسيح يدخل إلى أورشليم على ظهر جحش ابن أتان، «وهو مركوب الفقراء»، إنما هي نقمته على عجرفة الكبار (Weber, 1971, p. 631). إلا أنه يمكن الوقوف عند حدّ الافتراض بأن سوء وضع الطبقات الدنيا يجعلها تهتم بالنظريات الواعدة من دون الاضطرار إلى التسليم بأن الحقد كان يطغى عليها، كما لا يصح أن نجعل معطى ذا طابع عاطفي في أساس قيام بناءات نظرية معقـدة كالتعاليم الدينية (Weber, 1988, I, pp. 240 sq.). إن الوعود المسيحية تهمّ الطبقات الشعبية، من دون شك، لكن تأثيرها عائد، أيضاً، إلى كونها تلبي حاجة فكرية لتفسير العالم، لذا لا يسعنا أن نزعم أن الأوضاع الوجودية هي الشرط الأساسي لانتشار أي نظام ديني (Weber, 1971, p. 519).

من واجبنا الإضافة، أيضاً، أن فيبر يعارض نيتشه لا في تفسيره أصول المسيحية وحسب ـ وهو شديد الإيجاز بالنسبة إلى تفسيره الشخصي ـ بل في نقاط أساسية أخرى، منها أن نيتشه، على نقيض فيبر، يرى في الديانة التوحيدية انكفاءً، وأن فيبر يتوسل مذهباً نفسانيّاً

من وحي عقلاني، في حين يعتمد نيتشه مذهباً آخر يؤذن بعلم نفس الأعماق. هذان الاختلافان البارزان بين الكاتبين لم ينشأ عنهما تراجع في القراءات النيتشوية لفيبر، سواء كانت من جانب كتّاب محافظين أمثال ليو ستراوس (Leo Strauss, 1953)، وكارل شميت (Carl Schmitt, 1923) وأ. فوجلان[20] (E. Voegelin, 1952) أو سواهم من الكتاب غير المحافظين.

إن الاعتراضات التي يوجهها فيبر ضد نيتشه تطول، في الوقت عينه، ماركس الذي يغضّ من أهمية حاجة البشر الميتافيزيقية إلى إسباغ معنى على الكون (Weber, 1988, I, pp. 240 sq.)، وهي حاجة من الشدة بحيث نفهم سرّ التأثير الهائل الذي مارسته التعقلية (Weber, 1971, p. 519). لذا كان من غير الوارد أن يقبل فيبر بمبادئ المادية التاريخية.

إن موضوع التعقلية يستحق معالجة لا يتسع لها المجال في هذا السياق، وجلُّ ما يمكن فعله هو إبراز بعض النقاط الأساسية. يجري تطعيم التعقلية على حاجة أساسية تتمثل في إسباغ معنى على الكون. على أنها، وإن كانت مصدر تطوّر، ربما أسهمت، أيضاً، في تقهقر الأفكار الوضعيّة. إن قوة التعقلية والاتجاه الذي تنخرط فيه يتوقفان على ما يحيط بها من ظروف. هنا، أيضاً، لا يختلف فيبر عن رينان، حيث إنه، على غرار فولتير، يذكّر بالتأثيرات الملتبسة التي مارستها التعقلية الإغريقية على تطوّر المسيحية.

---

(20) لقد بيّن شازيل (Chazel, 2000, pp. 43 sq.) أن فيبر لم يكن يعتبر نيتشه، على الإطلاق، مرجعية علمية. أما أ. فلايشمان (E. Fleischman, 2001 [1964]) فقد أكد في مقالة له سطحية، بالرغم من طابعها العلمي، أن فيبر ارتدّ مع الوقت من ماركس إلى نيتشه. انظر أيضاً تورنر (Turner) (1992).

حاصل الكلام أن ما يقرر نسبة الإقبال على إحدى الديانات هو التشابك المعقّد لمجموعة عناصر ظرفية وبنيانية، فعندما قدّم يسوع نفسه مخلـّصاً كان يستغلّ فكرة لم تفتأ تعاود الظهور على مراحل شبه منتظمة منذ أن أدخل سفر أشعيا الثاني (Deutéro-Isaïe) سرّ «عبد الله المختار» (Weber, 1970, p. 492, n. 33)، وأيضاً، كان يستعيد فكرة الثواب التعويضي في اليهودية، تلك اللوحة الخلفية التي ترتسم عليها فكرة قيامة الموتى. مع الإشارة إلى أن الحِرَفيين والطبقة البورجوازية الصغيرة ميالون، بحكم وضعهم الاجتماعي وطبيعة أعمالهم، إلى أن يتحسسوا أكثر من سواهم فكرة التعويض ومن ثم الرموز التي تنقل هذه الفكرة. هذه التركيبة المعقـّدة من الأسباب توضح، بنوع خاص، لماذا قبل الفرّيسيون المنتمون في غالبيتهم إلى هذه الطبقات الاجتماعية، فكرة قيامة الموتى بأسهل مما قبل بها الصدّوقيون الذين أكثر ما نجدهم في الطبقات الأرستقراطية من المجتمع اليهودي.

رقائق التطور الديني

إن إمكان تواجد عناصر ذات أقدمية متغيّرة جداً في نظام المعتقدات التي تؤلف تقليداً دينياً يُعزى لا إلى تنوّع الجماهير والأوضاع الاجتماعية وموارد هذه الجماهير ومؤهّلاتها المعرفية وحسب، بل إلى عوامل كثيرة أخرى، كالآلية المعرفية التي تجعل الفاعل الاجتماعي يتحسس الرمزي بطريقة مميزة، وإن كان يجد صعوبة في تحديده كما هو.

إن الصلاة تنفي السحر مبدئياً لأنها تتوجّه إلى إله كلـّي القدرة، إن أمكن السعي إلى إرضائه فلا يمكن التأثير عليه. مع ذلك، يسهل اعتبارها، ولاسيما في أوساط الطبقات الشعبية، كما لو كانت ذات مفاعيل سحرية، أي، كما لو كانت وظيفتها ـ أو على الأقل، مفعولها ـ تقضي بتسهيل تحقيق المقاصد التي يسعى إليها المؤمن. إن

الكثلكة تتحدد في مقابل السحر الذي يتنافى تماماً مع التصوّر الذي تكوّنه عن الله، لكننا مازلنا ننسب إلى القديسين قوى سحرية، مثلما أن لبتولية الكهنة أصلاً سحرياً، فمنذ قديم الأزمنة، يُعتبر التقشّف وسيلة تساعد على ظهور الكاريزما وإمكان الدخول في علاقة مع القوى العلوية، وكذلك العفـة تُعتبر وسيلة للتقرّب من الله (Weber, 1971, p. 606). إن فكرة إله كليّ القدرة تستبعد الثيوغونيّا، لكن المسيحية، مع ذلك، تقيم ابناً لله.

وكما لم تنجح الحداثة في إبطال السحر كذلك لم تنجح في إبطال التنبّوء، ولا في إبطال ظاهرة الهروب إلى خارج العالم، لا بل إن هذا الموقف الأخير هو «ميزة المثقفين»، الذين آل بهم بطلان الوهم إلى حالةٍ من الضيق الباطني. وهذا الأخير ربما وجد الحلّ في «الهروب إلى العزلة المطلقة»، على غرار روسو، هروب رومنسي نحو «شعب» مثالي، يُفترض أن يكون مُعافى من الالتياثات التي تصيب الطبقات الاجتماعية الأخرى، هروب إلى التأمل، أو ربما، إلى عمل يهدف إلى إحداث تغيير أخلاقي أو ثوري لواقع العالم (Weber, 1971, p. 524). «إن جماعة التعقـلية البروليتارية»، أولئك الذين تقتصر نظريتهم على شرعنة حركات من وحي ديماغوجي هم أيضاً من سلالة الأنبياء، حتى ولو لم يكونوا، بسبب زوال السحر، إلا ظلالاً باهتة لهم. إنهم يغذّون الأيديولوجيات وتأثيرهم يبقى محدوداً طالما لم تتحوّل الأيديولوجيات إلى أنظمة عقائدية (idéocraties)، كما حصل في أعقاب استيلاء البولشيفيك أو النازية على الحكم. ويقيننا أن فيبر، بتطرقه إلى صانعي «التعقـلية البروليتارية» هؤلاء، كان يفكـر بالشعبويين (populistes) الروس، ضمناً، وطبعاً، بمثقفي عام 1848 الذين كرّس لهم كل من فلوبير في **التربية العاطفية** وتوكفيل في **ذكرياته** صفحات حاسمة، بل كان يفكّر

بلوكاس (Lukács) الذي تجمعه به معرفة شخصية والذي كانت نظرياته المتلحّفة عباءة التقليد الفلسفي، تفصح، بنوع خاص، عن رفض العالم والوعد بعالم مقبل[21]. ولا يبعد أن يكون فيبر قد رأى كذلك ممثلين «للتعقلية البروليتارية» من بين المثقفين الذين تغنّوا أمس بمستقبل مشرق، أو ممن ينادون اليوم برفض «العولمة».

وثمة تأثير آخر غير متوقّع سهّل تطور الديني على نحو شرائحي (stratifié)، بإنشائه التطابق بين عناصر تعود إلى عصور شديدة الاختلاف. وقد أسهم تطور العلوم إلى حدّ كبير في تجريد الدين من سلطته في مجال تفسير العالم، كما شجّع على استعادة الأشكال الصوفية المطويّة في الفكر الديني وممارساته. وفي وسعنا أن نضيف أنه ساعد على ظهور نوع من التديّن الذي يتميز بهيمنة بارزة للبعد الأخلاقي على البعد العقائدي، شأن البروتستانتية الأميركية، وأيضاً، على رواج ديانات «الخروج على الدين»، كالبوذية في المجتمعات الغربية الحالية.

خطوط قوة التطوّر

إن تعقّد التطوّر الديني في الغرب لا يمنعنا من أن نتبيّن فيه خطوط قوة تتمثل في بطلان الوهم وإقصاء السحر وحلول الأخلاقيات مكان الطقوس، فقد أطلقت الكالفينية رصاصة الرحمة على السحر (Weber, 1970, p. 355; 1971, p. 582) والحتمية التنجيمية أدركها التهميش مع ظهور الديانة التوحيدية، نظراً إلى تعارضها مع مفهوم عالم يحكمه الله (Weber, 1970, p. 517). كذلك يهوه لم يعد يتأثر بالتقدمات. لقد أرست اليهودية مفهوم المسؤولية، والناظر في

---

(21) Bell (1997).

سفر **تثنية الاشتراع** يدرك أنه وضع حدّاً نهائياً للتضامن الجماعي ورسّخ مبدأ المسؤولية الفردية (Weber, 1970, pp. 418-419). وبحسب أشعيا النبي (أشعيا؛ III، 10) أن الله يجزي كلاًّ بحسب استحقاقاته، وأن السعادة الأرضية هي «ثمرة أعمال» كل فرد (Weber, 1970, p. 37). إن مفهوم الأجر العادل الذي هو مفهوم الأخلاقي يتحدد في مقابل طقوسية الكهنة (Weber, 1970, p. 346)، بحيث يُنظر إلى مسؤولية كل فرد متلازمة مع كرامته بغض النظر عن خصائصه: وقد جاء في سفر **تثنية الاشتراع** (تثنية؛ X، 18) أن «الله يُنصف الضعيف» (Weber, 1970, p. 346).

لقد شجعت مفارقة الاعتقاد بعالم ناقص وإله كامل على تنظيم المدينة تنظيماً يساعد على احترام كرامة الإنسان كإنسان. وقد كان من السهل على المجتمعات التي نصفها اليوم بالـ «متعدّدة الثقافة» أن تلاحق هذا الهدف الذي كانت بداية تحققه وسط المجموعات التي حل فيها السلام وانتظمت بفعل الثقة والقوانين الطبيعية وعقلنة العلاقات الاجتماعية وتوثّق الروابط الأخلاقية (Weber, 1971, p. 455).

لقد يسّرت الكالفينية سيطرة الإنسان العقلية على العالم بإبعادها الله عن المؤمن، كما أبعدت هذا الأخير عن الله بفعل ذلك التأثير الآخر غير المباشر (Weber, 1971, p. 565). وقد خصص مرتون (Merton, 1970) دراسة للتحقق من هذا الموضوع الفيبري. أما على صعيد الأخلاق، فقد استعادت الكالفينية العناصر الشاملة للشريعة اليهودية (Weber, 1971, p. 623).

وحصيلة الكلام أن ترسّخ قيم المسؤولية الفردية واحترام كرامة الآخر وتطوّر تنظيم المجتمع في اتجاه اعتبار مصالح الجميع ترسّخاً لا يقبل المعكوسية، قد تحققا من خلال اليهودية والمسيحية، مع

الإشارة إلى أن تأثير المسيحية الأولى والطهورية كان حاسماً لا يضاهيه أي تأثير آخر في هذا المجال. وكما إن لامعكوسية الأفكار هي رهن انتقاء هذه الأخيرة كذلك انتقاء الأفكار هو رهن قوة الأفكار الذاتية.

ميتانظرية الفهم: إطار نظري فاعل

أكثر ما يلفتني، من الناحيتين النظرية والمنهجية اللتين تعنيانني هنا، بنوع خاص، هو بساطة المذهب النفسي الذي يستعمله فيبر، حيث لا نلمح أثراً لعلم نفس الأعماق ولا لعلم النفس التعليلي الذي يزعم أن المعتقدات تُعزى **حصراً** إلى أسباب بيولوجية أو عاطفية أو اجتماعية، أو سوى ذلك مما لا يشكل مبرّرات. إن فيبر مصمم، بالعكس، على استعمال علم نفس «عقلاني» يتأسس على «مقولات العقلانية الكلاسيكية التي هي النزوع الإرادي (volition) والإرادة (volonté) والوعي الفردي»[22]. وهذا ما جعل لازارفيلد (Lazarsfeld, 1993) الذي تشبّع بالتحليل النفسي خلال فترة شبابه في فيينا ولم يتوسّله في أعماله، يقف محتاراً أمام ما يعتبره لامبالاة كلّية من قِبل فيبر تجاه فرويد[23]. إلا أنه قلما يصعب علينا أن ندرك سبب هذا

---

(22) Nisbet (1966, p. 110).

(23) كان لازارفيلد (Lazarsfeld) يرى في هذه اللامبالاة رفضاً أوحت به إلى فيبر مشاكله النفسية، فيما الحقيقة أن شكوكية فيبر كانت بإملاء من اعتبارات علمية، منها شعوره بأن الظاهرات النفسية التي يذكرها فرويد هي نفسها في كل زمان، حيث أعلن في معرض التعليق على شاهد كان فرويد قد أورده بشأن «الكبت» (refoulement) أن هذا الأخير لم يطلع بأي جديد مبتكر، وأن علم التحليل النفسي هو أشبه بمولود جديد ملفوف بالأقمطة، كما اعتبر بعض مفاهيم فرويد الأساسية ملتبسة إلى حدّ الضمور والانحلال التام في الغموض [رسالة من فيبر بتاريخ 13 أيلول/ سبتمبر 1907، واردة في Baumgarten, 1964, pp. 644-648)].

الاحتقار الذي يظهره فيبر لعلم نفس الأعماق عامة، والتحليل النفسي خاصة، وهو يتمثل في كون علم النفس العقلاني هو الوحيد الذي يتلاءم مع الميتانظرية التي تشكل خلفية «السوسيولوجيا التفهميّة».

هكذا استطاع فيبر، برفضه علم نفس الأعماق وكل علم نفس تعليلي، أن ينجو كليّاً من الدعوى التي أقامها نيسبت (Nisbet) ضد العلوم الاجتماعية، ففي رأي هذا الأخير أن كثيرين من علماء الاجتماع (Nisbet, 1966, p. 110) حسبوا أنفسهم قادرين على تفسير معتقدات الفاعل الاجتماعي باستدعائهم آليات نفسانية لاواعية وذات طابع افتراضي محض اعتقاداً منهم بأن سلطة التحليل النفسي كافية لكي تمنحها الشرعية المطلوبة[24]. وإنما كانوا بذلك يبرهنون على أن السلطة «التقليدية» والسلطة «الكاريزمية» لا تقمعان الفكر الديني وحسب، بل المثقفين أيضاً. ما يقوله نيسبت، بعبارة أخرى، هو أن السوسيولوجيا، والفكر الاجتماعي بشكل عام، وهو ما يدركه فيبر حق الإدراك، لا يسعهما المخاطرة بإطاحة معيار الفهم، ومن ثم تجميد سير العمليات النفسية المسؤولة عن المعتقدات والأعمال الفردية.

كذلك نجا فيبر من التفسيرات الباطلة التي قدمها التقليد

---

(24) «إن دوركهايم مسؤول، ومعه فرويد، إلى حدّ بعيد، عن تحوّل الفكر الاجتماعي من هذه المقولات للعقلانية الكلاسيكية التي يشكلها النزوع الإرادي والإرادة والوعي الفردي، إلى التشديد على ما ينطوي عليه السلوك من لاإرادي ولاعقلاني محض». إن نقطة الضعف الوحيدة في هذا النصّ الأساسي تكمن في كونه ينسب إلى دوركهايم ما يصحّ على أتباع دوركهايم الجدد، بنوع خاص، كالبنيويين من كل جنس ولون، وإغفاله تأثير الماركسيين الجدد، فإن تأثير «الوعي الزائف» (fausse conscience) لم يكن أقل وبالاً على الفكر الاجتماعي من «اللاوعي» الفرويدي أو من «الوعي الجماعي»، كما يراه البنيويون الدوركهايميون الجُدد.

السوسيولوجي ذو النزعة التمامية (holiste) («الفكر المتوحّش» و«العقلية البدائية»). وإذا كان تحليله المعتقدات الدينية قد جاء مقنعاً فلأنه اكتفى بفرضيات نفسانية تحظى بالقبول وتأخذ بالوقائع، فكما إن المحارب يأكل قلب عدوه اعتقاداً منه بأنه يستمد منه القوة، كذلك يعمد إنساننا المعاصر إلى حقن جسمه بخلايا غضّة لأنه يرى فيها إكسير الشباب. وإذا كان المحارب يتصرف انطلاقاً من نظرية لدينا أسباب وجيهة لاعتبارها خاطئة، فإن لديه، هو أيضاً، مثل هذه الأسباب الوجيهة لاعتبارها صحيحة. هنا يكشف الإطار النظري للسوسيولوجيا التفهميّة عن تمام الفاعلية، حيث إن علة المعتقدات الجماعية تكمن عموماً في الأسباب التي تجعل الفرد يؤمن بها تبعاً لوجوده في هذا الإطار المحيط أو ذاك، أي في ما تتخذه في نظره من معانٍ.

ليس هذا فحسب، بل إن فيبر يسجّل مسبقاً نقاطاً حاسمة بالنسبة إلى النظريات المعاصرة التي تنعت نفسها بالـ «معرفية»، كنظريات نيدهام (Needham, 1972) وشفيدر (Shweder, 1991) وأندراد (Andrade, 1995) التي تشكّل بدائل مبتكرة ومصفّاة للتقليد التمامي. هذه النظريات تزعم أن الثقافات المختلفة تحمل ترسيمات ومناهج معرفية نوعية، بعكس نظرية الفهم (théorie de la compréhension) التي تفترض أن في مستطاع المرء أن يفهم أي معتقد، مهما بدا غريباً، لأنه يستخدم آليات معرفية شاملة. ذلك أن الفكر الإنساني يخضع للقواعد نفسها لدى «البدائي» والمعاصر على السواء، وهو، حيثما كان، يستجيب لعدد محدّد من الحاجات الشاملة كرغبة البقاء، ورغبة فهم العالم وسواهما. إن الفكر، علميّاً كان أو عاديّاً أو دينيّاً، لا يطلق آليات معرفية مختلفة. ما يتغيّر من ثقافة إلى أخرى، وبشكل أعمّ، من محيط إلى آخر هو، فقط، ما

يمكن الاتفاق على تسميته «العوامل المحيطة». وهكذا، فالـ «البدائي» لا يعرف قواعد تحوّل الطاقة، أما نحن فنعرفها، لذا نحكم على تصرّف صانع النار وتصرّف صانع المطر بأنهما من طبيعتين مختلفتين، فيما يراهما هو من طبيعة واحدة. ولكن، ما إن نأخذ بالحسبان الاختلاف في العوامل المحيطة حتى يتبدد عدم الفهم المذكور. لا داعي، على الإطلاق، إلى الافتراض أن علم النفس عند البدائي يختلف عن علمنا، ولكن من الضروري أن نلاحظ أن معرفته تختلف عن معرفتنا.

يقتضي التذكير بأن فيبر ليس الوحيد الذي يتخذ لنفسه هذا الإطار، فإن كلاً من بنيامين كونستان (Benjamin Constant, 1971) وتوكفيل (Tocqueville, 1986) ودوركهايم (Durkheim, 1979) - إذا ما ارتضينا قراءة كتاب **الأشكال** من منظور مختلف عن ذاك الذي يعتمده الدوركهايميون الجُدد - يحلل المعتقدات الدينية وكأنها مبنية في فكر الفاعل على أسباب يراها هذا الأخير صحيحة. وليست نظرية السحر لدى دوركهايم تختلف عما هي عليه لدى فيبر، أما نظريته في النفس فإنها، وإن اختلفت عنها لدى هذا الأخير، تخضع للتوجّه نفسه. كذلك إيفانس - بريتشارد (Evans-Pritchard, 1968)، من بين الذين هم أقرب إلينا عهداً، وروبين هورتون (Robin Horton, 1973, 1982, 1993) من بين المعاصرين، يقدمان الإطار نفسه، ما ينهض دليلاً على متانة أبحاثهما.

ينبغي التماس علّة اعتناق المعتقدات الدينية لجهة الأسباب التي تدعو الفاعل الاجتماعي الموجود في هذا الإطار أو ذاك إلى اعتناقها، من دون أن نغفل توزّع هذه الأسباب على مروحة واسعة جداً. وما المقصود بذلك الاقتصار، على التقليد البنثاميني، شأن أنصار «نظرية الاختيار العقلاني»، أو التقليد النيتشاوي، على غرار

كثيرين من «ما بعد الحداثيين»، إذ إن من شأن معطى عاطفي، كالحقد، أن يسهم في إرساء هذا المعتقد أو ذاك. ولكن من الضروري، قبل كل شيء، أن تقدم الرسالات الدينية تفسيرات مقنعة وإرشادات يُقرّ لها بالفائدة. من هنا تشديد فيبر البالغ على البعد المعرفي للعقلانية: كيف يسهل على الفلاح الذي يواجه تقلّبات الطبيعة أن يقبل بفكرة تجعل من الكون صنيع إرادة واحدة؟ كيف يمكن لإله قدير أن يكون بحاجة إلى الطقوس؟

إن القسم الأوفر من أعمال نيوتن يختص بالخيمياء (alchimie)، كما نعلم. فهل كان ضحية «الفكر المتوحّش»؟ هل كان يشهد على «عقلية بدائية»، أم كان خاضعاً «للعنف الرمزي» الذي يمارسه الكهنة أو قائد أوركسترا متخفٍّ، لدى طرحه قضايا فيزيائية، وعقلانيّاً عندما يطرح قضايا كيميائية؟ لطالما اعتُبِر هذا الوجه المزدوج (*janus bifrons*)[*] لغزاً لدى نيوتن، لكن الحقيقة غير ذلك، إذا ما أدركنا أنه لا يصح النظر إلى حالته بمعزل عن العوامل المحيطة[25]. هذا الشعور بالسرّ هو نتيجة مركزيتنا الاجتماعية، وإذا كان نيوتن الخيميائي (alchimiste) يبدو لنا «لاعقلانياً» فلأن معرفتنا بالكيمياء لاتزال على درجة من السطحية تسمح لنا بقياس المسافة الفاصلة بين الخيمياء والكيمياء الحديثة.

من المحتمل أن تعطي كتابات فيبر في سوسيولوجيا الأديان انطباعاً بأنها تعرض تاريخاً مقارِناً للديانات يكاد، على حسن توثيقه، أن يبدو فجّاً بعض الشيء في نظر البحّاثة المتبحّرين، وهو ما رآه،

(*) نسبة إلى الإله جانوس الذي كان له وجهان معكوسان أحدهما ينظر إلى الماضي والآخر يتطلّع نحو المستقبل.

(25) Roger (1993).

بالفعل، بعض الشارحين الذين حصروا فرادة فيبر بابتكاره بعض المفاهيم كالـ «الكاريزما» و«المتفوّقين الدينيين»... إلخ)، وذلك الطرح الشهير الذي يتمحور حوله كتابه **الأخلاق البروتستانية**، أو اكتفوا باعتبار فيبر فيلسوف التاريخ النسبوي الذي ترين عليه مسحة تشاؤم. والأحرى أن تُعزى قوة كتاباته وصحتها الفريدتان إلى اقتراحه الاستعانة بمفتاح غير متوقّع، هو مفتاح العقلانية، لقراءة تاريخ الديانات، وتمكنه من كسب الرهان. وما يؤكد استعماله هذا المفتاح هو غزو كلمة عقلانية ومشتقاّتها مئات الصفحات من كتابه **أبحاث في سوسيولوجيا الدين** وذلك الفصل المسهب في الدين من كتابه **الاقتصاد والمجتمع**. إن استخدام هذا المفتاح متعذّر على من يريد اختزال العقلانية إلى عقلانية أداتية، لكننا، عندما نعي أن باستطاعة العقلانية أن تتخذ، أيضاً، شكلاً معرفياً وتقييمياً، ندرك على وجه أفضل، كيف تمكن فيبر من إنجاز هذا العمل البطولي بعرضه تطوّر الأفكار الدينية، مفترضاً أنها تخضع لآليات لا تختلف في مبادئها كثيراً عن تلك التي تفسّر تطوّر الأفكار القانونية والاقتصادية أو العلمية[26].

أخيراً، إن مقاربة فيبر تجعل الكثير من السجالات الممضّة التي لازمت الكتابات السوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية، كتلك التي تتحدّث عن العلاقات بين السحر والدين تبدو سلفاً مثيرة للسخرية، فما إن تبادر المقاربة المذكورة إلى تعليب نظرية المعتقدات في خانات يجري تصنيفها «تعقّلية» و«تعبيريّة» و«رمزيّة»

---

(26) نجد الكثير من الطبعات الألمانية والترجمات الجزئية إلى الفرنسية لكتابات فيبر حول سوسيولوجيا الدين. أما الطبعات التي أحيل إليها في النص أعلاه، والتي تظهر قائمتها في خاتمة هذا الفصل، فلا تشترك إلا بخاصة واحدة هي كونها في متناولي.

و«انفعاليّة» و«عقلانية»... إلخ، حتى تبطل التناقضات المفتعلة التي يسهل على الفكر النظري إثارتها. إن كلاً من تحاليل فيبر الموضوعية، كذلك الذي يتناول تباين موقف الفرّيسيين والصدّوقيين من قيامة الأموات، كافٍ ليبيّن لنا ضرورة تصوّر المعتقدات الجماعية ناتجة من نظام علل وأسباب تترابط في ما بينها ترابطاً دقيقاً، على غرار ما نرى نظاماً من المعادلات يشتمل على ثوابتَ ومتغيّرات. بذلك يكون لكل معتقد فردي أو جماعي بعدان: عقلاني وسببي، كما يكون له جانبان: «بارد» و«حارّ». إن مفهوم التعويض يحظى بمكانة أساسية في فكر الفرّيسيين لا الصدّوقيين، **بتأثير** من الأدوار الاجتماعية التي يؤدونها، فالأولون يؤمنون بقيامة الأموات لسبب مفاده أنها تتيح لهم التوفيق على أساس مفهوم التعويض بين الفكرة التي يكوّنونها عن العدالة الإلهية وما يشاهدونه حولهم من مظالم. **إن أسباب** معتقداتهم تتجذّر في **مؤثّرات** (affects) وتولّد **انفعالات** (émotions)، فإذا ما استقام لدينا ذلك أدركنا غاية التحليل المتمثّلة، كما تقضي به مسلّمة الفهم، في جلاء الأسباب التي تجعل بعضهم يوافق على ما يرفضه الآخرون. أيضاً، لابد من التوضيح تلافياً لأي سوء فهم محتمل أن هذه الأسباب غالباً ما يكون مصدرها ما وراء الوعي، فالعمل، برأي فيبر (Weber, 1956, 1, section I)، غالباً ما يكون نصف واعٍ لا بل لاواعياً، للأسباب، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأسباب التي تُشكّل معناه: «إن الفعل الواقعي الصادر عن أحد الفاعلين غالباً ما يتم في حالة لاواعية أو نصف واعية للمعنى الذي يتّخذه بالنسبة إليه. إن الفاعل «يشعر» بهذا المعنى على نحو مُبهم أكثر مما يدركه أو «يكون على بيّنة» منه، أي إنه يتصرّف بطريقة غريزية أو آلية، في معظم الحالات، فلا يطفو أي معنى إلى دائرة وعيه ـ عقلانياً كان أو غيرعقلاني ـ إلا بصورة ظرفية عارضة». هذا اللاوعي الذي لا يمتّ إلى اللاوعي الفرويدي بصلة، هو ما نعاينه

في التصرّفات الآلية أو «الغريزية»[27] التي تميّز الحياة اليومية، إذ يمكن، في نظر فيبر، أن «نتحسّس» أسباب فعل ما أكثر مما يمكننا إدراكها بوضوح. لكن ما لا يرقى إليه الشك أبداً في فكر فيبر هو أن علة الفعل الحقيقية هي المغزى الذي يتخذه في نظر فاعله.

المراجع

Abbruzzese, S. Charisma. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. London: Elsevier, 2001.

Baechler, J. *La solution indienne*. Paris: PUF, 1988.

Baumgarten, E. *Max Weber: Werk und person*. Tübingen: Mohr, 1964.

Bell, D. *La fin de l'idéologie*. Paris: PUF, 1997. Original: *The End of Ideology*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Bellah, R. «Religious Evolution.» in: Eisenstadt, S. (ed.). *Readings in Social Evolution and Development*. London: Pergamon, 1970. pp. 211-244.

Boudon, R. «Les formes élémentaires de la vie religieuse: Une théorie toujours vivante.» *Année sociologique*: vol. 49, no. 1, 1999. pp. 149-198.

Boudon, R. «Max Weber: La «rationalité axiologique» et la rationalisation de la vie morale. in: *Études sur les sociologues classiques, II*. Paris: PUF, 2000. pp. 201-246.

Boudon, R. «Théorie des choix rationnels ou individualisme méthodologique?» *Sociologie et société*: 39, 1, 2002, pp. 9-34.

Boudon, R. and M. Cherkaoui. *Central Currents in Social Theory*. London: Sage, 2000. 8 vols.

Chazel, F. *Aux fondements de la sociologie*. Paris: PUF, 2000.

Constant, B. *De la religion considérée dans ses sources, ses formes et ses développements*. Lausanne: Payot, 1971 [1824-1831]; repris partiellement in: *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1957. (La Pléiade).

---

(27) قد يكون فيبر أوضح مسبقاً، هنا، مفهوم «الغريزة» لدى فيتغنشتاين (Wittgenstein). انظر (De Lara, 2000).

D'Andrade, R. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

De Lara, Ph. «L'Homme rituel. Wittgenstein, Sociologie et anthropologie.» (Thèse, Université de Paris-Sorbonne, 2000).

Deliège, R. *Le système des castes*. Paris: PUF, 1993.

Durkheim, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1979 [1912].

Evans Pritchard, E. E. *Witchraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1968 [1937]; trad. Franç. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris: Gallimard, 1972.

Fleischman, E. «De Weber à Nietzsche.» *Archives européennes de sociologie*: 42, 1, 2001 [1964]. pp. 243-291.

Horton, R. Lévy - Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution (1973). in: Horton, R. *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. pp. 63-104.

Horton, R. *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Horton, R. Tradition and Modernity Revisited. in: Hollis, M. and S. Lukes (eds). *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, 1982. pp. 201-260.

Inglehart, R., M. Basañez and A. Moreno. *Human Values and Beliefs, a Cross - Culturel Sourcebook*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.

Lazarsfeld, P. *On Social Research and its Language*. Edited and with an Introduction by R. Boudon. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

Lévy-Bruhl L. *L'âme primitive*. Paris: PUF, 1963.

Lévy-Bruhl, L. *Les carnets de Lévy-Bruhl*. Paris: PUF, 1949.

Lévy-Bruhl, L. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris: Alcan, 1938.

Lévy-Bruhl, L. *La mentalité primitive*. Paris: PUF, 1960 [1922].

Merton, R. K. *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York: Howard Fertig, 1970. Original: Studies on the History and Philosophy of Science. *Osiris*: vol. 4, no. 2, 1938.

Michelat, G. De l'intégration au catholicisme aux croyances parallèles. in: Y. Lambert, G. Michelat and A. Pierre. *Le religieux des sociologues, trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L'Harmattan, 1997. pp. 77-88.

Needham, R. *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell, 1972.

Nisbet, R. *The Sociological Tradition*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1966; trad. Franç.: *La tradition sociologique*. Paris: PUF, 1986.

Piaget, J. *Études sociologiques*. Genève: Droz, 1965.

Pomeau, R. *La religion de Voltaire*. Paris: Nizet, 1956.

Renan, E. *Histoire des origines du christianisme*, I: *La vie de Jésus*. 13e éd. Paris: Calmann-Lévy, 1867 [1863].

Rescher, N. *Satisfyng Reason. Studies in the Theory of Knowledge*. Kluwer: Dordrecht, 1995.

Roger, J. *Les sciences de la vie*. Paris: Albin Michel, 1993. réimpression de la 3e éd., 1963.

Scheler, M. *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*. Paris: Gallimard, 1955 [1913-1916]. 6e éd. Original: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Janvier 1913 et juillet 1916. repris in: *Gesammelte Werke*. vol. 2. Bern; München: Francke, 1954.

Schmitt, C. *Römischer Katholizismus und politiche Form*. Hellerau: Jacob Heguer, 1923, Stuttgart, 1984. 3e éd.

Shweder, R. A. «Likeliness and Likelihood in everyday Thought: Magical Thinking in Judgments about Personnality.» *Current Anthropology*: vol. 18, no. 4, December 1977. pp. 637-659.

Shweder, R. A. *Thinking through Cultures, Expeditions in Cultural Anthropology*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Siedentopo, L. *Tocqueville*. London: Oxford University Press, 1994.

Steiner, P. *Sociologie de la connaissance économique*. Paris: PUF, 1998.

Strauss, L. *Natural Right and History*. Chicago: Chigaco University Press, 1953.

Tocqueville, A. de. *De la démocratie en Amérique, II*. pp. 395-699. in: Tocqueville. *De la démocratie en Amérique, Souvenirs,*

L'ancien régime et la révolution. introduction et notes de J.-C. Lamberti et F. Mélonio. Paris: Laffont, 1986 [1845] (Bouquins).

Turner, B. S. *Max Weber: From History to Modernity*. London: Routledge, 1992.

Voegelin, E. *The New Science of Politics*. Chigaco, Ill.: The University of Chigaco Press, 1952.

Voltaire. *Examen important de Milord Bolingbroke ou Le Tombeau du fanatisme, 1001-1098*. in: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1767. (La Pléiade).

Voltaire. *Lettres philosophiques*. in: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1734. (La Pléiade). pp. 1-104.

Weber, M. «Lettre du 9 mars 1920 à Robert Liefmann, citée par W. Mommsen, Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History.» *International Social Science Journal*: vol. 17, no. 1, 1965. pp. 23-45.

Weber, M. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971. 2e partie, chap. 5. Original: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1956.

Weber, M. *Le judaïsme antique*. Paris: Plon, 1970 [1920]. Original: *Das antike Judentum*. in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III*. Tübingen: Mohr, 1988 [1920].

Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr, 1988 [1922].

Wenner, A. M. and P. Wells. *Anatomy of a Controversy, The Question of a «Language» among Bees*. New York: Columbia University Press, 1920.

الفصل الخامس

عقلانية «الـــلاعقلاني»

بحسب دوركهايم

الأشكال البدائية للحياة الدينية (Durkheim, 1979) عنوان لكتاب صعب، ينطوي على تكهّنات وفرضيات ونظريات مهمة، ويفتح مجالات غير مطروقة، كما يطرح قضايا من أكثر القضايا إثارة للجدل، لم توفّر شظاياها الكتاب الذي غالباً ما كان عرضة لأحكام قاسية طاولته جملةً.

ولست أهدف هنا، بأي شكل من الأشكال، إلى مناقشة صحة المعلومات التي أوردها دوركهايم في **الأشكال**، فقد بيّن تيستار (A. Testart, 1998)، أحد شرّاحه المحدثين، أن هذه المعلومات هي صحيحة بقدر ما كان يتيحه وضع المعارف الإثنوغرافية أيام دوركهايم، لاسيما المتعلقة منها بأستراليا، كما نظّم ريفيير (C. Rivière, 1998) قائمة بالقضايا التي لا يسع العالِم الإثنوغرافي أن يأخذ بها اليوم، نظراً إلى تقدّم التوثيق. وإنما هدفي، بالأحرى، هو أن أبرز أهمية الكتاب النظرية، تلك التي يبدو لي أنها لاتزال سليمة.

يعلن دوركهايم في كتاب **الأشكال** أن تفسير المعتقدات

الجماعية يشكّل المهمة الرئيسة للسوسيولوجيا: «(. . .) يمكننا أن نتخذ الظنّ(*) (opinion) موضوعاً للدراسة ونجعل منه علماً. هنا تكمن السوسيولوجيا أساساً» (*FE*, p. 626)، فإذا ما أنشأنا الصلة بين قول دوركهايم هذا وقول له آخر في موضع سابق من الكتاب المذكور: «إن المعتقدات (. . .) هي حالات من الظنّ» (*FE*, p. 50)، خرجنا بنتيجة مؤداها أن دعوة السوسيولوجيا تتمثّل في دراسة المعتقدات الجماعية أساساً.

أول ما يستوقفنا اليوم هو هذه المقولة من كتاب **الأشكال** الذي يعتبر، بالدرجة الثانية، تفكيراً منهجياً في كيفية تفسير المعتقدات الجماعية بطريقة مقبولة علمياً. لكن دوركهايم لا يُجري هذا التأمل في فراغ تجريبي(**)، بل يختار موضوعاً محدّداً، هو فئة المعتقدات الأعصى على التفسير، أي: المعتقدات الدينية، ولا يقف تساؤلاته على أسباب وجود هذه المعتقدات بل يتعدّاها إلى مضمونها، وأكثر ما يراوده هو هذا السؤال: لماذا يبدو مفهوم النفس مؤكّداً ومقبولاً على نحو شامل؟

ينبغي النظر إلى الصفحات القليلة المقبلة وكأنها، في أفضل الأحوال، تفسيرات نصّية لمقاطع محورية من **الأشكال**، وفي أسوأها، مدوّنات من نوع بيان المطالعة، توضح الأسباب التي تجعلني أعتبر **الأشكال** كتاباً لايزال يحتفظ بكامل قيمته العلمية. إن طابعها شخصي، بالتأكيد، لكنه ليس، على ما أرجو، ذاتياً. إنها، على أي حال، تخرج عن نموذج المعرفة الظنّي (doxographique)

(*) الظن هو، بحسب تعريف أفلاطون في **الجمهورية**، ضرب من المعرفة الدنيا التي لم تبلغ درجة اليقين ويقع بين العلم والجهل.

(**) ما يُستفاد مباشرة من التجربة من دون رجوع إلى المبادئ والقوانين العامة.

الذي يتبعه مؤرّخو التيارات الفكرية عادةً، ومؤرّخو السوسيولوجيا، أغلب الأحيان، ذاك الذي يحصر همه بمعرفة حقيقة ما فكّر به هذا المؤلّف أو ذاك، من دون أن يسعى، بأي شكل من الأشكال، إلى معرفة ما إذا كان تفكيره هذا صحيحاً، ويساهم بشكل ظاهر في تقدّم المعرفة بشأن هذا الموضوع أو ذاك.

سأركّز ملاحظاتي على النظرة التمامية المفترضة لدى دوركهايم في **الأشكال**، وأيضاً، على النظرية الدوركهايمية في كل من المقولات (catégories) والمعتقدات الدينية، وأخيراً، في النفس والسحر.

ولم أتوانَ، بحكم طبيعة الغرض الذي أتوخّاه من الملاحظات المذكورة، عن إظهار مفاصل النظرية التي بسَطها دوركهايم في **الأشكال** بإكثاري من الشواهد، كما قصرت دراستي على كتاب **الأشكال**، متجاهلاً، عدا بعض الاستثناءات التي سيتبيّنها القارئ في القسم الأخير من ملاحظاتي هذه، نصوص دوركهايم الأخرى حول المعتقدات الدينية، وذلك انطلاقاً من الفرضية القائلة إن نظرية الدين تجد لدى دوركهايم تعبيرها الأكمل والأكثر منهجية في كتاب **الأشكال**.

المجتمع: حقيقة فريدة من نوعها

نبدأ باستبعاد نقطة لطالما كانت مثار جدل: غالباً ما يجري اختصار الطرح الأساسي لكتاب **الأشكال** كالآتي: إن المشاعر الدينية هي تعبير محرّف، في نظر الشخص، عن الاحترام الذي يوحي به المجتمع إليه، مما وفّر لبعضهم مجال الاعتقاد بأن دوركهايم يرى في المجتمع كياناً قائماً بذاته، وبالتالي، فإن لديه إرادة في جعله موضوعاً خفيّاً للشعور بالمقدّس. إن صياغة الطرح المذكور على هذا

النحو تحوّله بسهولة إلى موضع استهزاء. وهو ما لم يتوانَ عن فعله شخص يُدعى ريمون آرون (Aron, 1967).

صحيح أن تعابير دوركهايم تستدعي النقد، وأنه يجمع التعابير غير الموفقة التي تُشعر حكماً بأنه يمنح المجتمع كياناً قائماً بذاته، أو بالأحرى، يشخصِنه (personnifier). من ذلك قوله: «إذا كان المجتمع لا يحصل منا على هذه التنازلات (...)» (*FE*, p. 296). «يلاحق [المجتمع] أهدافه (...) إنه يطلب مساعدتنا بإلحاح» (*FE*, p. 295). «(...) لأن طرق التصرّف التي يتمسّك بها المجتمع بقوة كي يفرضها على أعضائه (...)» (*FE*, p. 297). «إن [المجتمع] يحتاج إلى ما هو أكثر من الامتثالية الأخلاقية الوافية، لكي يتمكّن من البقاء» (*FE*, p. 24). «(...) الطريقة التي يتمثّل بها هذا الكائن المميّز، والمُسمّى مجتمعاً، أشياء تجربته الخاصة»[1] (*FE*, p. 621).

بيد أن هذه التعابير التي تفتقر إلى اللباقة تجد تصحيحها جوهرياً في نصوص أخرى، كقوله: «إن التصوّرات الجماعية هي حصيلة تعاون واسع، لا في المكان وحسب، بل في الزمان أيضاً. لقد تكوّنت بفضل تراكم خبرات ومعارف عملية على مدى سلسلة طويلة من الأجيال، عبر عملية مزج وانصهار خضعت لها حشود من الأفكار والمشاعر الصادرة عن جمهرة من المفكرين المتنوّعي الميول والمذاهب» (*FE*, pp. 22-23).

يتولّد لدينا، فور قراءتنا هذا النص انطباع معاكس لذلك الذي ولّدته النصوص السابقة، فهو يحلّل التصوّرات الجماعية وكأنها

(1) يمكن العثور بمثل هذه السهولة على تعابير تشخصن المجتمع لدى ليفي - ستراوس. ولكن، إذا كانت تلك، برأيي، تعابير غير موفّقة لدى دوركهايم أو، ما هو أكثر من ذلك، إظهاراً لفصاحة عفّى عليها الزمن، من نوع تلك التي كانت سائدة أيام «الجمهورية الثالثة»، فإنها، لدى ليفي - ستراوس، تعبّر عن ميتافيزيقيته «البنيوية».

حصيلة نشاط أفراد: ثمة «جمهرة من المفكّرين» طرحت أفكاراً عمد آخرون إلى انتقائها واستعادتها ونشرها وتناقلها عبر الأجيال. هذه التصوّرات الجماعية هي، على غرار الحقائق العلمية، حصيلة مسار معقّد من التجديد والانتقاء والتأصّل. إنها، بهذا المعنى، من نتاج «المجتمع»، شأنها شأن اللغة التي هي طريقة مختصرة للقول إنها حصيلة مبادرات أفضت إلى آليات انتقاء وانتشار يستحيل استقصاؤها إلا بصورة ناقصة وممعنة في التجزؤ. «إننا نتكلّم لغة ليست من صنعنا، ونستخدم أدوات ليست من ابتكارنا، وننادي بحقوق ليست من وضعنا. ثمة دائماً كنز من المعارف لم نتولَّ جمعه ينتقل من جيل إلى جيل... إلخ. ونحن مدينون للمجتمع بهذا الغنى المتنوّع (...) .(*FE*, p. 303)

هنا يبطل الشعور بشخصنة «المجتمع» أو تجوهره المريب، إذ يتبيّن أن الكلمة تدل، بطريقة مبسّطة ومختزلة، على سياقات التجديد والانتقاء والانتشار والانتقال التي تسهّل ترسّخ الحقائق العلمية والصيغ اللغوية والأصول القانونية... إلخ. كما لا يعود حديث دوركهايم عن المجتمع يبعث على الشك والمفاجأة، بل يشعرنا، بالعكس، أنه يصوّر أمراً عاديّاً يسهل القبول به.

يحرص دوركهايم أيضاً على التأكيد، مراراً وتكراراً، أن المجتمع، وإن يكن حقيقة **فريدة من نوعها**، لا يوجد إلا بأفراده: «المجتمع حقيقة **فريدة من نوعها**، لها ميزاتها الخاصة» (*FE*, p. 22). لكنه يوضح، أيضاً، أن «لا وجود ولا حياة للمجتمع إلا في الأفراد وبهم» (*FE*, p. 496). «(...) لا المجتمع (...) يمكنه الاستغناء عن الأفراد ولا الأفراد يمكنهم الاستغناء عن المجتمع» (*FE*, p. 496). أما التصوّرات الجماعية فإنها «توليف **فريد من نوعه** للمشاعر الشخصية» .(*FE*, p. 605)

حسبنا أن نستدعي مجدداً حالة الحقائق العلمية، أو الكلمات التي تتألّف منها اللغة لكي ينجلي لنا معنى هذه العبارة الغامضة. إن الحقائق والكلمات المذكورة تشكل «توليفاً **فريداً من نوعه**»، وفرادته هذه هي نتيجة عملية معقدة من الخلق والانتقاء والانتشار والانتقال. إن العالِم يعجز عن «الاستغناء عن المجتمع» بقدر ما يعجز عن جهل المعارف السابقة له، والتبرّؤ من المفاهيم القائمة... إلخ. و«المجتمع» هو الذي يقرر مصير الحقائق العلمية بقدر ما تشكّل إحدى الأفكار الجديدة موضوع غربلة اجتماعية يشارك فيها «حشد من المفكرين». لكن العالِم هو من يطرح هذه النظرية أو تلك، بالمقابل. من هنا كان المجتمع غير قادر «على الاستغناء عن الأفراد».

وعليه يمكن القول إن «المجتمع» يستدعي في ذهن دوركهايم أصل ما يمكن تسميته اليوم «المفاعيل البارزة»، وهو، في نظري، تعبير رديف لتعبير «حقيقة **فريدة من نوعها**».

كذلك تجدر الإشارة إلى أن دوركهايم يرفض بحزم تصوير الفرد وكأنه يقبل بشكل سلبي ما يفرضه عليه «المجتمع» من حقائق. ما يراه، بالعكس، ـ وهذه، كما سنرى، مسلّمة تشكل العمود الفقري للكتاب ـ هو أن الفكرة القائلة إن الفكر الإنساني يمكن أن يقع بسهولة فريسة الوهم هي فكرة واهمة ومجانية، لافتاً إلى أن الحقائق والمقولات التي يتولّى «المجتمع» تصفيتها تظلّ خاضعة لسياق متواصل من التنقية والنقد، كما يؤكد أن الفرد، بعكس ما يظن البعض، لا يقبل المؤسسات بصورة آلية، ولا يجد نفسه في أيٍّ منها إلا إذا كانت، في نظره، ذات معنى. وهو ما يصحّ، أيضاً، في الطقوس والعبادات (*FE*, p. 615).

نظرية المقولات

تشكّل نظرية المقولات إحدى المحطات الرئيسية في كتاب **الأشكال**، فهي تحتل مكانة محورية في صفحات المقدمة والخاتمة، حتى ليراودنا شعور بأن الغرض النهائي الذي يرمي إليه دوركهايم بانعطافه نحو الطوطمية الأسترالية هو هذه المسألة الجوهرية من سوسيولوجيا المعرفة، أعني نظرية المقولات. وما يضاعف أهمية هذه النظرية هو أن «التفكير (...) يعني التصنيف»، بحسب دوركهايم (*FE*, 107).

من الممكن الاعتراض، طبعاً، على ما يوحي به هذا القول المأثور من أن التصنيف (catégorisation) وحده يستنفد مجمل العمليات الفكرية، إلا أنه لا يسعنا إنكار أهمية هذه العملية[2].

إن نقطة انطلاق دوركهايم هي كنتيّة، بدليل ما قاله من أن كنت كان على حقّ عندما تصدّى للفلاسفة التجريبيين بقوله إنه

---

(2) تطرح النظرية الدوركهايمية هنا مسألة مهمة وشائكة، يُفترض بي الاكتفاء بالإشارة إليها. إنها مسألة استقلالية عملية «التصنيف» وهويّتها، وقد تعامل معها دوركهايم كمسألة مستقلة وأولاها اهتماماً مميّزاً، بسبب وجود تلك المقولات التي تبدو «ضرورية» بالمعنى الكنتي، ثم الدوركهايمي، أي تفرض نفسها على العقل بطرق أخرى غير الطريقة الاستنتاجية. إن التصنيف النظري يمكن أن يُفسّر، في الواقع، وكأنه حصيلة عملية التنظير، وهو ما أشار إليه دوركهايم نفسه بجعله المقولات (كمقولتي الزمان والشخصية... إلخ) تعبيراً عن العلاقات «القائمة بين الأشياء» (*FE*, p. 23). لكننا نسأل: ما عسى تكون النظرية، أي نظرية، إلا محاولة لتوضيح العلاقات المذكورة؟ وعندما ينطبق الوصف الذي نحن في صدده على مجموعة أشياء، يمكن استخدامه مبدأ للتصنيف، بحيث يشكل مقولة وينشئ مقولة. باختصار، يمكننا أن نرى في المقولات محصّلات فرعية للنظريات، فإذا ما اتضح لنا ذلك تلاشى سرّ «ضرورتها»، وتبيّن أن مقولة «الشخصية» هي حصيلة نظرية نفسانية، مثلما أن مقولة «الشخص» هي حصيلة نظرية أخلاقية.

يستحيل استخلاص مفاهيم الزمان والمكان والسببية من التجربة، لأن التجربة لا تقدم لنا إلا «إحساسات»، في الوقت الذي تُنشىء مفاهيم الزمان والمكان أو السببية بين الإحساسات علاقات يتعذّر استخراجها من الإحاسيس عينها. لكن كنت لم يقل الكثير بإعلانه أن الزمان والمكان هما «شكلان قبليّان». إنهما، كما يشير دوركهايم، مجرد هباء لا طائل منه.

إن دوركهايم يتفوّق على كنت بتوسيعه قائمة المقولات الكنتيّة التابعة للعقل والإحساس، واستعاضته عن قائمة كنت المغلقة بأخرى مفتوحة، فالمطلوب ليس تفسير نشأة مفهومي الزمان والمكان، أو مفهوم السببية وحسب، بل، أيضاً، مفاهيم النوع والقوة والفاعلية والشخصية... إلخ.: إن مفهوم الشخصية، كمفهوم الزمان، يفترض قيام صلة بين «الإحساسات»، وهذه المفاهيم كلها توحي بأن وراء المظاهر الخاصة لتصرّف أي فرد مبدأ يوحّد في ما بينها.

لا يحتفظ دوركهايم من تحليل كنت لا بفكرة «الإحساس» (sensation) ولا بفرضية الأشكال **القبليّة**، لكنه يتبنّى ملاحظة جوهرية لكنت مفادها أن بعض المقولات تفرض نفسها علينا بحيث لا يسعنا التخلّص منها. أكثر من ذلك، إنها تفرض نفسها علينا مباشرة، وليس بطريقة البرهان غير المباشر، لذا يمكن وصفها بـ «الضرورية». هنا يفهم دوركهايم كلمة «ضروري» بالمعنى الشائع، المتواتر لدى كَنْت: «يُقال عن إحدى الأفكار إنها ضرورية عندما يكون لديها من القوة الباطنة ما يخوّلها أن تفرض نفسها على الفكر من دون حاجة إلى الاقتران بأي برهان. وعليه، يكون في هذه الأفكار شيء ما يُرغم العقل وينتزع موافقتنا من دون إخضاعها لأي فحص مُسبق» (*FE*, p. 23).

من السهل أن ندرك أن كل نتيجة يجري استخلاصها بطريقة

صحيحة من مقدمات معتبرةٍ صحيحةً، من الناحية المنطقية، تفرض نفسها علينا فرضاً. لكن أكثر ما يمنينا بالغموض هو ذلك الشعور «بالضرورة» الذي يرافق «المقولات»، فالضرورة، هنا، لا تنتج من قوة البرهان الموجِبة، و«هذه الفاعلية المميّزة هي مصادرة قبْلية لا تفسير لها، فإذا قلنا إن المقولات ضرورية لأنها ضرورية لعمل الفكر، كنا نكرر، ببساطة، أنها ضرورية» (*FE*, p. 23).

وعليه، يمكن القول إن كنت طرح مسألة أساسية بتحديده المقولات «التي تسيطر على مجمل حياتنا العقلية» (*FE*, p. 12)، والتي تكوّن «بنية العقل» (*FE*, p. 13)، وتتميّز «بشموليتها وضرورتها" (*FE*, p. 19)، لكنه لم يبيّن أصلها.

أما إذا كان نقد دوركهايم للفلسفة الكنتية قد ظل عديم الأثر فمردّ ذلك، من دون شك، إلى رؤيتنا فيه بديلاً للجواب الماركسي الذي يجعل من المقولات العقلية انعكاساً للمقولات الاجتماعية. تلك كانت قراءة بعض معاصري دوركهايم، كما يُستدل من حرص هذا الأخير على التوضيح، في خاتمة **الأشكال**، بأنه لا علاقة لنظريته بنظرية المادية التاريخية، على الإطلاق: «علينا الاحتراز، إذاً، من أن نرى في هذه النظرية الدينية مجرّد تجديد للمادية التاريخية، لأن في ذلك إساءة فهم مميّزة لفكرتنا، فنحن، عندما نبيّن أن في الدين شيئاً اجتماعياً في العمق، لا نعني قطعاً أنه يقتصر على التعبير بلغة مختلفة عن الأشكال المادية للمجتمع وعن ضروراته الحياتية المباشرة» (*FE*, p. 605).

لما كانت نظرية دوركهايم الدينية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريته في المعرفة ـ وهو ما سنشدّد عليه ـ فقد لزم أن الملاحظة السابقة تنطبق على اللاحقة، أيضاً، إذ يستحيل، في الواقع، فعلاً أن نتصوّر المقولات العامة والضرورية التي نحن بصددها وكأنها مجرّد

ترجمات، «بلغة مختلفة»، «للأشكال المادية للمجتمع» ولـ «ضروراته الحياتية المباشرة».

لابدّ من الإشارة، أيضاً، إلى أن دوركهايم يوضح، في إحدى حواشي صفحة 619 من الكتاب، أن التمييز واجب بين «شامل» و«عام»: «ينبغي عدم الخلط ما بين شمول هذا المفهوم وعموميته، إذ هما شيئان مختلفان كل الاختلاف. إننا نسمي شمولاً، تلك الخاصّة التي تخوّل هذا المفهوم الاتصال بأذهان كثيرين، بل بجميع الأذهان مبدئياً، لكن قابلية هذا الاتصال مستقلة تماماً عن درجة اتساعه. وعليه، فإن مفهوماً لا ينطبق إلا على موضوع واحد ولا يجاوز، بالتالي، الحد الأدنى من الاتساع، يمكنه أن يكون شاملاً، بمعنى أن يكون هو نفسه لكل المدارك والعقول، كما هي الحال بالنسبة إلى مفهوم الألوهة» (*FE*, p. 619).

ما عساها تكون، إذاً، تلك النظرية التي أراد دوركهايم أن يواجه بها النظريتين «المادية» والكنتية الناقصة، على حد سواء؟ يمكننا، إن أردنا القبض على هذه النظرية، أن ننظر في بعض «المقولات» التي قدّم دوركهايم، في معرض كلامه عليها، عرضاً إجمالياً للفكرة المتكوّنة في ذهنه بشأنها.

الزمان

يمكن إعادة تكوين تحليل دوركهايم لمقولة الزمان على النحو الآتي: إن التجربة الحسّية تكشف لنا وجود تعاقبات متواترة، فالنهار يعقب الليل والليل يعقب النهار، والتعب يعقب الجهد... إلخ. لكن من التعاقبات ما يتصف بدرجة تعقيد إضافية، مثل: إن النباتات اليوم تكون أكبر منها بالأمس، وهذا التغيُّر الطارىء على حجم النباتات يؤكد ارتباطها بتعاقب الأيام، وربما، أيضاً، بدرجات الحرارة. كذلك

يمكن الكلام على تضايفات (corrélations) أكثر تعقيداً، كتلك التي تربط بين النشاطات الزراعية وحجم النباتات، وهذه بدورها بتقلّبات الحرارة... إلخ، أو تلك التي تنسّق بين مختلف الأنشطة، حيث إننا نستيقظ وننكبّ على هذا النوع أو ذاك من الأنشطة عند طلوع الفجر حيث تكون النباتات في حالة معيّنة. باختصار، إن الأنشطة العادية ترتكز على عدد غير محدود من الأحكام التي تستخدم هذه التعاقبات، وبما أن من شأن E″ أن تعقب E′ و E′ أن تعقب E وهكذا دواليك، على نحو غير محدّد، فمن الممكن أن نشير إلى هذا التعاقب بتعابير رمزية ونطلقَ عليها اسم «الزمان».

مختصر القول إن الزمان هو مقولة ملازمة لكل نشاط: أقوم بهذا الفعل لأنني لاحظت E′ وأن E′ تعقب E. لم يفترض دوركهايم أن الزمان صورة **قبْلية**، وهو ما لا يعني الكثير، وإنما رأى فيه مقولة مستكنّة في عدد غير محدود من الأعمال والقرارات. إن مفهوم الزمان يرتكز على اختبار حدثيّ من نوع: النهار يعقب الليل والتعب يعقب الجهد... إلخ. وهو يختصر مجموعة علاقات قابلة للإدراك والتحديد. إن المقولات تدلّ على أمور واقعية وهي أبعد من أن تُحقن في الأشياء حقناً بوساطة الفكر. إنها ليست صوَريّة (formelles)، بل «(...) تعبّر عن العلاقات الأكثر عموماً بين الأشياء» (*FE*, p. 23).

ولأن المقولات تعبّر عن علاقات **قائمة** بين الأشياء فهي تفرض نفسها علينا، وتبدو لنا «شاملة» - (بما أنها تفرض نفسها على الجميع) - وضرورية. هذه النظرية الدوركهايمية تتيح فهم الواقع الذي كان كنت على حق عندما انطلق منه، متحاشية، في الوقت نفسه، أن تعطيه أصلاً شفهيّاً محضاً: «إنها تحتفظ بجميع مبادئ القبْليّة (apriorisme) الأساسية، لكنها، في الوقت عينه، تستوحي من تلك

الروح الوضعية التي كانت التجريبيّة تسعى جاهدةً إلى الوفاء بها. إنها تترك للعقل قدرته النوعية، لكنها تحلّله، من دون أن تخرج من دائرة العالم الخاضع للملاحظة» (*FE*, p. 27).

لا حاجة بنا، إذاً، على الإطلاق، لأن نفترض، على غرار هيوم، أن مفهومي التعاقب والزمان ناتجان من آليات نفسانية ظنية تربط بين «الإحساسات»، أو على غرار كنت، أنهما متولّدان عن صور **قبْلية** خفيّة.

لقد كان في إمكان دوركهايم، بالطبع، أن يذهب في نقده إلى أبعد مما فعل، إذ لا جدال في أن نظريتي هيوم وكنت تمنحان مفهوم «الإحساس» واقعية وصدقية، لكن مفهوم الإحساس تركيبة نظرية يسهل نقضها، ولا يكفي لإثبات صحته أن يكون كنت قد اعتبره بعد هيوم حقيقة بديهية. إلا أن دوركهايم يبقى أقرب إلى إشكالية كنت من أن يصوغ مثل هذا الاعتراض، على الأقل، بشكل صريح، لأنه صاغه بطريقة غير مباشرة في أثناء عرضه نظريته الخاصة، حين صرف النظر عن مفهوم الإحساس كليّاً، معارضاً ما بين «الملاحظة» و«التجربة الحسّية» المباشِرة، من جهة، والبناءات النظرية التي تتيح للإنسان التعبير عن التجربة المذكورة، من جهة ثانية. (راجع النص في (*FE*, p. 623)؛ وما ورد لاحقاً تحت عنوان: «العلّية»).

بتعبير آخر، إن «المقولات»، في نظر دوركهايم، تمثّل بُنى عامة جداً «تقوم بين الأشياء» وتكشفها لنا احتياجات العمل الاجتماعي. ولما كانت تتعلق بالواقع، فقد تعذّر الإجماع على صفتها الواقعية. لذا كانت تفرض نفسها على نحو ضروري وشامل: «(...) إنها تحكم تفاصيل حياتنا العقلية، فإن لم يتفق البشر يوماً على هذه الأفكار الأساسية، ولم يكن لديهم تصوّر متجانس لمفاهيم

الزمان والمكان والعلّية والعدد... إلخ، استحال أن يحصل أي اتفاق بين العقول، وبالتالي، أن تقوم أي حياة مشتركة» (*FE*, pp. 23-24).

هنا ينكشف لنا الفرق بين دوركهايم وآخرين أمثال وورف (Whorf, 1969) وغرانيه (Granet, 1990)، الذين بدَوا دوركهايميين أكثر من دوركهايم نفسه باعتزامهم نزع صفة الشمول عن مقولة الزمان، بحجة أن مفاهيم الزمان تبدو متغيّرة من مجتمع إلى آخر، في حين أن دوركهايم، على إقراره بهذه التغيّرية، لا يرى فيها تناقضاً مع شمول مقولة الزمان، على الإطلاق.

هنا، أيضاً، تبرز موضوعة جوهرية لدى دوركهايم، ألا وهي أن مخزون المقولات ذات الصلاحية الشاملة يمنح العقل صفة واقعية تجريبية، عدا أن هذا الشمول يُظهر الثنائيةَ الأساسية للفرد الفريد والوحيد في آن، والمؤتمن على مقولات العقل الشاملة. لقد أقرّ أعظم الفلاسفة - يقول دوركهايم - بوجود هذه الثنائية، كل على طريقته وبلغته، أما كنت فقد اعترف بها حين جعل العقل اللاشخصي لبّ الشخصية: «إن الإرادة هي، بالنسبة إليه، حجر زاوية الشخصية. ومن المعلوم أن الإرادة هي ملكَة التصرّف بموجب العقل، وأن العقل هو أكثر ما فينا لاشخصيةً، لأن العقل ليس عقلي أنا، بل هو العقل الإنساني بشكل عام» (*FE*, pp. 387-388).

لم يكن كنت الوحيد الذي حدّد هذه الثنائية، فقد سبقه إلى ذلك ليبنتز (Leibniz) الذي عبّر عن الفكرة نفسها بطريقة أخرى. إن «موناداته»(*) (monades)، في الواقع، تمثيل مجازيّ لعالم من الأفراد الذين، وإن كان لكل منهم هوية و«شخصية»، يتشاركون في عالم لا

(*) يُعرّف ليبنتز المونادة بقوله إنها جوهر بسيط غير متجزىء، ويرى أن المونادات، أو الجواهر الفردة، لا تتأثر بغيرها ولا تؤثر فيها.

شخصي» (...) إن المونادة هي قبل كل شيء كائن شخصي ومستقل، لكن المونادات، مع ذلك، تتماثل كلها في المحتوى، في عرف ليبنتز. إنها، في الواقع، وجدانات (consciences) تعبّر عن موضوع واحد بعينه هو العالم، ولما لم يكن العالم إلا نظاماً من التصوّرات، فقد صح أن كل وجدان خاص هو، في النهاية، انعكاس للوجدان الشامل» (*FE*, p. 387). ولئن كان دوركهايم ينطلق من كنت فإننا نجد أنفسنا أقرب إلى بياجيه (Piaget) منا إلى كنت، في النهاية.

أعفي نفسي من تكرار البرهان نفسه، في ما خصّ المقولة التوأم للزمان،أي مقولة المكان. إنها، أيضاً، من المنظور الدوركهايمي، بمثابة القاسم المشترك لجميع مؤشرات القياس المكانية التي يتقيّد بها العمل، إذ ما من عمل، في الواقع، إلا ويفترض استعمال نظام معقـد نسبياً من القضايا التي تفرض علاقات من نوع أمام/ وراء، يميناً/ يساراً... إلخ.

على أنه ربما كان مفيداً، بالمقابل، أن أتطرّق قليلاً إلى مفهوم العلّة، لأنه يكشف فضائل أخرى لنظرية المعرفة كما عرضها دوركهايم في كتاب **الأشكال**.

السببية

لقد جرى التشديد كثيراً على الصعوبات التي أثارها مفهوم العلّة أو السبب، ونحن، منذ جون ستيوارت ميل، ندرك استحالة إعطاء هذا المفهوم تعريفاً يغطي مجمل استعمالاته، فحيناً يرد بمعنى رديف لـ «الشرط الضروري»، وحيناً آخر بمعنى الـ «الشرط الكافي»، وأحياناً، بمعنى الـ «الشرط الكافي والضروري»، لكنه يمكن ألا يكون، أيضاً، لا شرطاً ضرورياً ولا شرطاً كافياً. لذا سعى بعض كبار

المؤلـّفين، أمثال هيوم وكونت إلى راسل (Russell)، إلى تحرير اللغة منه، من دون أن يفلح أي منهم في ذلك. وقد علـّل فيتغنشتاين (Wittgenstein) هذا العجز بقوله إن الكثير من الكلمات الضرورية غير قابل للتحديد. إن تحليل مفهوم «اللعب» لديه نموذجي، من هذه الناحية، فالكل يعترف باستحالة الاستغناء عن هذا المفهوم، لكنه، مع ذلك، لا يقبل التحديد، إذ ما من صفة مشتركة تنطبق على كل الألعاب. وبكلام أوضح، إن لمفهوم اللعب معنى يفهمه الجميع تلقائياً، نظراً إلى إمكان إنشاء شبكة من العلاقات بين الألعاب المختلفة على قاعدة المزاوجة في ما بينها: اللعبة A تشبه اللعبة B في ميّزات محدّدة، واللعبة B تشبه اللعبة C في ميزات مشتركة أخرى. ولكن من الممكن، أيضاً، ألا يوجد بين اللعبة A واللعبة C أي ميزة مشتركة. وأي شيء مشترك، مثلاً، بين لعبة الكرات الخشبية (la pétanque) وألعاب الصبر؟ لقد أدخل نيدهام (Needham, 1975)، على أثر فيتغنشتاين، فكرة المفهوم «المتعدد المعاني» (polythétique)، دالاً بذلك على المفاهيم التي تنشىء علاقات تشابه بين أزواج العناصر المؤلفة لإحدى المجموعات. لكن في وسعنا، أيضاً، أن نتصوّر مفاهيم أشدّ «غموضاً»، بالتوازي مع «تحديدات» فضفاضة كتلك التي تصح تسميتها «مفاهيم ـ استعارات» (concepts-métaphores)، والتي تجمع بين عناصر من نوع E= {e1, e2,..., en} ميزتها المشتركة أنه يمكن أن تنطبق عليها استعارة معينة M وتعتبر صحيحة. هذه الاستعارة M تستدعي الصورة الغامضة ذاتها، مثلاً، صورة عامل مسؤول عن وضع معيّن. هذا العامل يمكن أن يعتبر نافعاً وغير ضروري، في آن معاً، قابلاً أو غير قابل للإبدال بفاعل آخر، يقوم بدور حاسم أو لا يقوم بأي دور. إن مفهوم «السببية» هو من هذا النوع. والظاهر أن دوركهايم لدى محاولته تحليل الطابع الحتمي لكل من مفاهيم العلّة والقوة والفاعلية أو السببية، كان يفكـّر

بتحليل كالذي رسمتُ خطوطه لتوّه، وقد شدّد في كتاب **الأشكال** أكثر من مرة على أهمية المفاهيم «الغامضة» (بالمعنى الذي ذكرته أعلاه)، حتى في الخطاب العلمي[3].

ذلك يفسّر، في نظر دوركهايم، الطابع الضروري لكل من مفهومي القوة والعلّة اللذين توحي إلينا بهما تجارب متنوّعة، كالإكراهات التي ننزلها بالآخرين، والفعل الذي نمارسه على المادة أو التأثير الذي يمارسه علينا الآخرون. لكن أكثر ما نختبره هو الضغوط الخفيّة واللاشخصية التي ترغمنا أو تنهانا عن تصرّف معيّن. إن الإكراه الأخلاقي هو المفضّل لدى دوركهايم كمصدر إلهام لمفهومي العلّة أو القوة، نظراً إلى طابعه الخفيّ واللاشخصي. كذلك القوى التي يفترض عالم الفيزياء وجودها هي مُغفَلة خفيّة، وشاملة فاعلة، من هنا اعتبار دوركهايم أن الاختبار الخُلُقي هو في أساس مفهوم «القوة». لا مبرّر لاستبعاد هذا التحليل وعدم القبول به كفرضية مستساغة، حتى، وإن يكن دوركهايم، كما لحظ الشراح مراراً، قد تسرّع في التسليم بأن مفهومي العلّة والقوة ناشئان عن اختبارنا الخُلقي أكثر منهما عن اختبارنا المادي. كذلك افتراضه المُوسّع في كتاب **الأشكال** أن «المانا» و«الأورندا»، تينك القوتين اللاشخصيتين اللتين تقول بهما الديانات «البدائية»، هما نموذج «العقل العملي»، هو أيضاً، موضع شُبهة وارتياب.

---

(3) لقد استخدم دوركهايم نفسه مثل هذه المفاهيم التي أشهرها مفهوم الأنوميا أو «انعدام النظام» (anomie)، [بسبب غياب الوازع أو الرادع الخُلقي والمدني]. وقد أظهر بسنار (Besnard, 1987) بمنتهى الوضوح أهمية هذا المفهوم وطابعه الغامض، في آن. لكن من الممكن إجراء البرهنة عينها، طبقاً لما يعرضه دوركهايم في الأشكال، لمفاهيم «السوق» (marché) و«الفصام» و«مرض السرطان» و«الانتقاء الطبيعي» وكثير من مفاهيم العلوم الإنسانية والطبيعية.

سنرى لاحقاً أن نظرية دوركهايم في الدين يمكن أن تُجبَه باعتراضات مماثلة. لكن نظرية المقولات، بصرف النظر عما ذكرنا، تبقى مفيدة جداً.

لقد لفت دوركهايم إلى نقطة بالغة الأهمية بتبيانه أن مقولات أساسية للحياة العادية كما للنقاش العلمي تشكو من الغموض وعدم قابلية التحديد، بالرغم من كونها «ضرورية» و«شاملة»، تفرض نفسها على الجميع ولا غنى عنها لتحقيق التواصل بين العقول، وأظنه على حق في ذلك، إذ ليس بين مفاهيم الزمان والمكان والعلّة والقوة والفاعلية واحد قابل للتحديد، لكنها، مع ذلك، تبقى مفاهيم ضرورية للحياة العادية والنقاش العلمي، بل ولعرض النتائج العلمية الأكثر قاعدية. كيف السبيل، مثلاً، إلى تجنّب مفهوم العلّة في علم الفيزياء وعلم الميكانيك وعلم الحياة أو علم التاريخ؟ نحن، هنا، أمام مفهوم شامل، و«ضروري»، طبعاً، لكنه، مع ذلك، غامض، سواء لدى عالِم الفيزياء أو المؤرّخ. «يجب ألا يغرب عن أذهاننا أن معظم المفاهيم المعتمدة من قِبَلنا لم يتكوّن بعد منهجيّاً حتى يومنا هذا، وإنما وقفنا عليه من اللغة، أي من الاختبار المشترك، من دون أن يتم إخضاعه لأي نقد مسبق» (*FE*, p. 624). «(. . .) إن الرموز العلمية نفسها لم تكن يوماً إلا تقريبية (. . .)» (*FE*, p. 625). «(. . .) وأيضاً، كم يبلغ عدد المفاهيم العلمية التي تطابق موضوعَها كل التطابق؟ ليس [بين المفاهيم العلمية ومفاهيم المعرفة العادية]، من هذه الناحية، إلا اختلافات في الدرجة» (*FE*, p. 618). «حتى عندما تُبنى المفاهيم وفقاً للأصول العلمية، لا تستمدّ سلطتها من قيمتها الموضوعية، فقط، (. . .)» (*FE*, p. 625). «(. . .) كل ما في الحياة الاجتماعية، حتى العلم نفسه، يرتكز على الظنّ» (*FE*, p. 626).

نضيف إلى هذا التحليل ـ وإن يكن وافياً جداً بحد ذاته ـ أن أقسام العلوم الأكثر قاعدية تبقى خاضعة لمفْهمة (conceptualisation) «تلقائية». حسبنا أن نورد هنا التجربة العكسية لعلم الميكانيك الكمّي (mécanique quantique) الذي مازال يستثير تفكير فلاسفة العلوم المتخصّصين في مجال الفيزياء أكثر من أي موضوع آخر، لأنه يصعب، على ما يبدو، إرفاق هذه النظرية التي لا سبيل إلى إنكار فاعليتها، بتصوّر حدسيّ مقبول[4]. إن دلّ هذا الشغف على شيء فعلى أن أكثر النظريات تجريداً يعطي انطباعاً بعدم الاكتمال طالما لم تقترن بعدُ بتصوّر حدسي.

وثمة بعدُ ميزة أخرى مهمة في تحليل دوركهايم تستحق أن نركّز عليها بقوة: يُظهر هذا التحليل أنه، لما كانت المفاهيم العلمية مستفادة من الحدس، وبالأخص، من المفاهيم التي تفرزها الحياة اليومية، فقد لزم أن طبيعتها هي نفسها في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. وسواء راق ذلك أو لم يرُق للمدافعين عن رؤية ثنائية تواجه العلوم الإنسانية بالعلوم الطبيعية[5]، فإن هذين النوعين من العلوم يستقيان من مخزون مشترك هو مخزون المفاهيم والتصوّرات المستمدّة من الحياة العادية. كلاهما يستخدم مفهوم العلّة أو السبب، كلاهما يفرز مفاهيم **فريدة من نوعها**، كالـ «قوة» هنا و«الشخصية» هناك، لكن تكوين هذين المفهومين يخضع للمبادئ عينها. إن القضية في الحالتين هي قضية محصّلات حدسية (synthèses intuitives) تم توليفها انطلاقاً من معطيات الملاحظة. تستعمل هذه المحصّلات

---

(4) D'Espagnat (1994).

(5) بل بالأحرى، أولئك الذين يعتقدون أن في إمكانهم التحصّن في قلاع «الاستدلال التحليلي النفسي» و«الاستدلال السوسيولوجي» و«الاستدلال الفلسفي»... إلخ، بحجة الانصياع إلى أحكام مزاجهم.

مقولات شاملة، «ضرورية» ـ بالمعنى الذي يعطيه دوركهايم لهذه الكلمة ـ لكنها، في الوقت نفسه، غامضة، وليست تختلف العلوم الإنسانية في طريقة عملها هذه عن العلوم الطبيعية.

تقودنا هذه الملاحظة الأخيرة إلى وجه ثالث ذي أهمية مميزة في التحليل الدوركهايمي، يسبغ صفة التعميم على ما سبق، نعني فرضية استمرارية الفكر البشري ووحدانيته (unicité)، ففي نظر دوركهايم، أن الفكر الإنساني واحد، **أولاً**، بالمعنى الذي يجيز القول إن الأستراليين يفكّرون وفقاً لمبادئ المحدثين وقواعدهم، **وثانياً**، بما يوجب اعتبار المعرفة العلمية خاضعة لمبادئ المعرفة العادية نفسها، **وثالثاً**، بالمعنى الذي يحمل دوركهايم على اعتبار الفكر الفلسفي والفكر العلمي خاضعين لنفس مبادئ الفكر الديني وإجراءاته.

من واجبنا الحرص، إذاً، على تبيّن خصوصيّة مذهب التطوّر الدوركهايمي. صحيح أن دوركهايم يعتبر الطوطمية أحد أشكال الدين «البدائيّة»، مبرهناً عن منحى تطوّري بشأن هذه النقطة، لكنه ليس تطوّرياً، بالمعنى الذي يجعله يقبل بفرضية أوغست كونت وليفي ـ برول التي تُخضع قوانين الفكر لسياق تطوّري. لقد رفض هذه الفرضية رفضه، للأسباب عينها، فرضية نيدهام (Needham, 1972) وكثير من الأنثروبولوجيين الحديثين، التي تجعل «قوانين» الفكر متبدّلة تبعاً للمحيط الاجتماعي والثقافي.

سبق أن لفتنا إلى تطبيق مميّز لفرضية الاستمرارية هذه، عندما دعا دوركهايم إلى مطالعة نتائج السوسيولوجيا بشكل تصوّر مسبق في حدوس كبار الفلاسفة، وتحديداً، مونادولوجيا ليبنتز التي تعبّر بلغة فلسفية ـ من خلال إطلاقها عالماً مفهوميّاً يجري فيه تصوير الوحدات المستقلة متواصلة في ما بينها ـ عن حقيقة مستفادة من الاختبار

المباشر، مؤدّاها أن كل فرد هو شخصية مفردة، مستقلة، لكنها، في الوقت عينه، تشارك في عالم «أخلاقي». وفي رأي دوركهايم أن مفهوم «العقل» لدى كنت يدل على الحقيقة نفسها، تلك التي يُمسِك بها، أيضاً، عالم الاجتماع عندما يستنتج، كما يفعل دوركهايم، أنه يتعذّر على الفرد أن يدرك نفسه مُحرّكاً بدوافع نفعية، فقط، وما هو كذلك، في الواقع: «(...) الإنسان ثنائي، فيه كائنان: **كائن فردي** قاعدته الجسم، ما يجعل دائرة عمله محدّدة بدقة، و**كائن اجتماعي** (...). ينتج من هذه الثنائية في طبيعتنا، على المستوى العملي، استحالة تحوّل الهدف الخلقي إلى دافع نفعي، وعلى المستوى الفكري، استحالة تحول العقل إلى التجربة الفردية» (*FE*, p. 23). وقد عبّر ماكس فيبر عن فكرة مماثلة عندما ميّز بين «العقلانية الخِلاقية» و«العقلانية الأداتية»[6].

إن دوركهايم يرى تواصلاً حيث ينشىء أوغست كونت انقطاعاً جذريّاً، بين الفكر الميتافيزيقي والفكر الوضعي، معتبراً أن الميتافيزيقا تعبّر بلغتها الخاصة عن الحقائق الواقعية التي يعبّر عنها العلم الوضعي.

لابد أيضاً من التذكير بأن إطار النشاط الاجتماعي، برأي دوركهايم، هو الذي يحدد معنى المفـْهمة بالنسبة إلى الفاعل، فإذا

---

(6) تعتبر القراءات الحالية فيبر، أحياناً، نسبوَياً خِلاقياً، متجاهلة أن مفهوم «العقلانية الخلاقية» يبسط جذوره في المفهوم الكنتي لـ «العقل العملي». وقد روّج لهذا الخطأ التفسيري مفكّرون محافظون ذوو تأثير بارز، أمثال كارل شميت، وبالأخص، ليو ستراوس. وقد أصاب كوزر (Coser) (1984) بقوله: «يتفق شرّاح كثيرون (...) على أن ستراوس أساء كليّاً فهم ماكس فيبر؛ لكن ذلك لا يعني أنه تسبب في إزعاجه هو وأتباعه». وقد تواتر على هذا التفسير جميع الذين، ظنّوا أنه يجلب لهم حجّة إضافية تعزّز موقفهم، بدءاً بالأرسطوطاليسيين الجدُد وانتهاءً بمابعد الحداثيين، مروراً بالكنتيين الجدُد. راجع: Boudon, 1998 a, 1998 b, 1998 c.

كنا نتساءل عن السبب الذي يجعل تجربة الزراعة وتربية الماشية مُجدية أم غير مجدية فلأننا نتعاطى هذين النشاطين. إن طرح «اللماذا» ناشيء من هذه النشاطات، والجواب «لأن...» ينطوي ضمناً على مفهومي «العلّة» و«الفاعلية... إلخ، كما إن التساؤل بشأن «ما يجب فعله» يفترض مفهوم العلة ضمناً. وعندما أعلن دوركهايم أن المقولات تنشأ من التجربة الاجتماعية لم يكن يعني إلا ما ذكرنا.

الواقع أن الحياة اليومية تحث الشخص الاجتماعي على طرح الأسئلة والإجابة عنها ببناءات نظرية تتخطّى الملاحظة إلى حدّ بعيد، في الوقت الذي تسعى جاهدة إلى التقيّد بها: «لا يصبح [الفكر المنطقي] ممكناً إلا انطلاقاً من اللحظة التي يتخطّى الإنسان فيها التصوّرات المتبدّلة التي يدين بها للتجربة المحسوسة، وصولاً إلى تصوّر عالم متكامل من النماذج الفكرية الثابتة، يكون بمثابة ملتقى للعقول كافة. أن تفكرّ منطقياً يعني أن تفكرّ، إلى حدّ ما، بطريقة لاشخصية، وأيضاً، بطريقة **ثابتة**. ولكن، إذا كانت الموضوعية والثبات هما خاصتي الحقيقة المميزتين، فالمؤكد أن الحياة المنطقية تفترض أن يدرك الإنسان، بصورة غامضة، على الأقل، أن هنالك حقيقة مغايرة للمظاهر المحسوسة» (*FE*, pp. 622-623). ويتابع دوركهايم أن فكر أفلاطون كله، يقوم على ترجمة هذا الحدس «السابق الوجود حكماً، في ما يشبه الشعور المبهم» (*FE*, p. 623).

والجدير بالإشارة أنه لا يسعنا تأويل نيو ـ كنتية دوركهايم وكأنها «بنائية»، بالمعنى الذي يستدعيه اليوم هذا التعبير، أي نظرية تؤكد أنه، حتى في مجال التفسيرات العلمية، لا يسعنا إيلاء حكم الواقع كبير أهمية، لأن التفسيرات التي يقدمها الفكر الإنساني إلى العالم تتخطى الملاحظة والتجربة حُكماً. أما دوركهايم فيذهب مذهباً مغايراً حين يؤكد بصراحة تامة أن الفكر العادي، شأن الفكر العلمي،

يخضع طبيعياً لحكم الواقع ويعتبره حاسماً وأساسياً: «الحقيقة أن ما يكوّن هذه الثقة التي توحي بها المفاهيم العلمية هو إمكان مراقبتها وضبطها منهجيّاً. وما من تصوّر جماعي إلا وهو خاضع لمراقبة تتكرر إلى أجل غير محدد، بحكم كون البشر الذين يعتنقونه يتحققون منه بتجربتهم الخاصة، لذا لا يسعه إلا أن يطابق موضوعه كل المطابقة» (*FE*, p. 625). «إن المفهوم الذي يعتبر، من وجهة نظر بدائية، صحيحاً لأنه جماعي يكاد لا يغدو جماعياً إلا لأنه يُعتبر صحيحاً، أي إننا نطالبه بإبراز أوراقه الثبوتية قبل إيلائه ثقتنا» (*FE*, p. 624).

أخيراً، لقد أفضت نظرية الفكر الإنساني التي طوّرها دوركهايم إلى مقولة على قدر مميز من الجرأة هي مقولة التواصل بين العلم والدين، فقد رأى دوركهايم، شأن فيبر من قبله، أنه من المفترض تحليل المعتقدات الدينية، وكذلك المعتقدات السحرية، انطلاقاً من كونها عقلانية. «إذا كانت الفلسفة والعلوم قد نشأت من الدين، فلأن الدين نفسه بدأ يحل مكان العلوم والفلسفة» (*FE*, p. 12).

لا يسعنا المغالاة في التشديد على أن تواصلية دوركهايم تتناقض هنا، لحسن الحظ، مع موقف من ينعتهم هورتون (Horton, 1993 b, pp. 108 sq.) بـ «الرمزيين». هؤلاء يطوّرون رؤية ثنائية للفكر معارضين بين شكلين من أشكال الفكر هما: الفكر التعبيري الذي يعمل في الفن والسحر والدين، والفكر الأداتي الذي يعمل في العلم والتِقَنْية(*). تنطوي تواصلية دوركهايم على حسنات عديدة، أبرزها أنها تتحاشى إضفاء كيان مادي، بشكل ساذج، على تمييز من نوع: «مثال نموذجي»، وأنها تبدو أكثر انسجاماً مع الملاحظة، مما يخوّل

(*) هي مجموع المناهج والطرق والوسائل الخاصة بكل من العلوم أو الفنون أو الصناعات.

البدائيين أن يرفضوا مفهوم السحر التعبيري الذي لا يجد الرمزيون حرجاً في نسبته إليهم. كذلك تسمح هذه التواصلية بإظهار مكانة الفلسفة في تاريخ الفكر واكتناه بُعد الفن المعرفي[7]. وسيكون لنا عودٌ إلى هذه النقاط لاحقاً.

من الضروري، قبل أن نُخضع النظرية الدوركهايمية، في الدين ثم في السحر، إلى تحليل مدقق، أن نقول كلمة بشأن المنهجية المفصّلة التي يدعو دوركهايم إلى اعتمادها في تفسير المعتقدات الجماعية: ما المبادئ الواجب اتباعها من أجل التوصل إلى تفسير مقبول علمياً لهذه المعتقدات؟ يمكننا اختصار الإجابة، لأن دوركهايم كان شديد الوضوح بالنسبة إلى هذه النقطة.

تفسير المعتقدات

نذكّر بأن تفسير المعتقدات الجماعية يشكـّل لدى دوركهايـم إحدى مهمّات السوسيولوجيا الأساسية.

ما المبادئ التي يتعيّن مراعاتها من أجل إنشاء تحليل علمي للمعتقدات الجماعية؟ على المراقب أن يدرك، أولاً، أن من المقولات ما يتصف بالشمول، ومنها ما ليس كذلك. إن معارف المراقِب ليست هي نفسها معارف المُراقَب، ولا هما يستعملان المفاهيم نفسها، إذ إن «(. . .) لكل حضارة نظامها المفهومي الخاص» (*FE*, p. 622). من جهة أخرى، يستحيل على المراقِب أن يعيد إنتاج حالات الآخر الوجدانية. والواقع أن المعتقدات الجماعية» (. . .) لا يمكنها أن تتفردن من دون أن تخضع للتنقيح والتعديل، وبالتالي، من دون أن

---

(7) لقد كان دوركهايم يحدس، على ما يبدو، بأن الفن يلتقط الواقع بطريقة الاستعارة، وما يميز الاستعارة من سواها هو قدرتها على التعبير عن الواقع بدقة من دون أن يسهل دائماً صياغة مضمونها المعرفي بطريقة الاستدلال المنطقي: راجع بلاك (Black, 1962). تلك هي الحال، أيضاً، بالنسبة إلى فكرة النفس.

يطرأ عليها أي تحريف. من هنا كان يصعب علينا التفاهم في ما بيننا (. . .)» (*FE*, p. 622). إن صعوبة التفاهم هذه قائمة حتى بين شخصين ينتميان إلى نفس المحيط الاجتماعي، لأننا» (. . .) كلنا نستعمل الكلمات نفسها بمعانٍ مختلفة» (*FE*, p. 622).

ولكن، إذا كان يستحيل إعادة تكوين حالات الأفراد الاجتماعيين الوجدانية بالتمام، يبقى من الممكن مناقشة المشاعر والدوافع والمبرّرات المنسوبة إليهم، بطريقة علمية. وهكذا، لا يسعنا أن نسند إلى الأسترالي حس الفائق الطبيعة أو حس التمييز ما بين الطبيعي والفوقطبيعي(*)، لأن هذا التمييز نشأ مؤخراً، مع تطوّر العلم في بلاد الغرب: «(. . .) إن فكرة الفائق الطبيعة، كما نفهمها، تعود إلى الأمس القريب، كونها تشكل نفياً لفكرة أخرى نقيضة لا تمتّ إلى البدائية بصلة. ولكي يمكننا وصف بعض الأحداث بأنها فائقة الطبيعة، يجب أن نكون قد شعرنا بوجود **نظام طبيعي للأشياء**، أي إن ظاهرات الكون ترتبط في ما بينها بموجب علاقات ضرورية نسميها قوانين، فإذا تمّ لنا الأخذ بهذا المبدأ، وجب أن يظهر كل ما يخالف هذه القوانين وكأنه خارج الطبيعة، وبالتالي، خارج العقل (. . .). إلا أن فكرة الحتمية الشاملة هذه حديثة العهد (. . .) إنها إحدى إنجازات العلوم الوضعية» (*FE*, p. 36).

ينتج من ذلك استحالة تصوّر المعجزة، بالنسبة إلى البدائي. إن فكرة المعجزة لا تُدرك إلا على قاعدة التمييز بين «الطبيعي» و«اللاطبيعي»، «العقلاني» و«اللاعقلاني»، ولا تظهر إلا في إطار تفسير حتمي للعالم. ولما كان العالم، بالنسبة إلى البدائي، ناتجاً من إرادة الآلهة التي غالباً ما تُوصف بالتقلّب وغرابة الأطوار، فقد لزم أن الإمكان (contingence) يشكّل جزءاً من نظام العالم. ثمة،

(*) نسبةً إلى الفائق الطبيعة.

في نظر البدائي، أحداث مذهلة، باهرة، أحداث خارقة للعادة، ولكن لا وجود لأي حدث خفيّ أو عجائبي، على الإطلاق. «إن العلم، لا الدين، هو من علّم البشر أن الأشياء معقدّة وعسيرة الفهم» (*FE*, p. 37).

وعليه، فإذا اعتبرنا أن بيئة المراقِب المعرفية تختلف عن بيئة المُراقَب، وحددنا معتقدات هذا الأخير كما يُعبّر هو عنها، غدا في إمكاننا استبعاد بعض التفسيرات: ليس «البدائي» مقتنعاً، طبعاً، بوجود قوى خفيّة مسؤولة عن نظام العالم بحجة ما تثيره فيه بعض الأحداث المسمّاة «عجائبية» أو «خفيّة» من حال دهشة و«عجب» مزعومين.

يتضمن منهج دوركهايم نقطة ثانية أساسية: على المراقِب، إن أراد الاحتراس من إسقاط معارفه الخاصة ومفاهيمه الذاتية على فكر المُراقَب، أن ينطلق من افتراض مؤداه أن «البدائي»، مثله، لا يقتنع إلا بما يراه منطقياً: فإذا كنت أعتقد أن هذا العلاج ناجع فما ذلك بفعل أسباب غير عقلانية، بل لأنني أثق بالطب الذي يصف لي هذا العلاج. كذلك الحال بالنسبة إلى الطقوس التي يمارسها «البدائي»: «إن الطقوس التي يمارسها [البدائي] من أجل ضمان خصوبة الأرض وأصناف الحيوانات التي يغتذي منها ليست في نظره أقل عقلانية مما هي عليه في نظرنا الوسائل الفنية الحديثة التي يستخدمها المهندسون الزراعيون للغرض عينه، لذا لا تبدو له القوى التي يحرّكها بهذه الوسائل المتنوّعة مطبوعة بطابع خفي مميّز. لا شك في أن هذه القوى تختلف عن تلك التي يتصوّرها العالِم الحديث ويعلّمنا كيفية استعمالها، وأن لها طريقة أخرى للتحرّك ولا تنصاع إلى نفس التدابير، لكنها ليست، بالنسبة إلى من يعتقد بها، أكثر إبهاماً من الضغط الجوي أو الكهرباء في أيامنا، بالنسبة إلى عالِم الفيزياء» (*FE*, p. 35).

«بالنسبة إلى من يعتقد بها»، «في نظره»: من المهم أن يحسن عالم الاجتماع التمييز بين انطباعاته الخاصة وانطباعات الفاعل المُراقَب، إذ يمكن أن تبدو بعض التصرفات والمعتقدات للمراقِب لاعقلانيّة تلقائيّاً، في حين يراها المُراقَب «عقلانية». ولكن، كيف يسع المراقِب الاهتداء إلى حقيقة حالات المُراقَب الوجدانية؟ إن جواب دوركهايم هو الآتي: يمكنه ذلك بفضل عملية ذهنية يجتهد فيها من أجل وضع نفسه مكان المُراقَب، بمعزل عن معارفه الشخصية ومَفْهمته الخاصة للعالم، كأن يتحاشى أن ينسب إلى المُراقَب، مثلاً، مفهوماً حتميّاً للعالم أو حسّاً بالمعجزة.

تبدو منهجية دوركهايم هنا غير متمايزة عن منهجية فيبر، حيث المقصود بتفسير أحد المعتقدات هو الاهتداء إلى معناه بالنسبة إلى من يؤمن به، أي افتراض هذا المعتقد «عقلانياً»، وبعبارة أقرب إلى الفهم، يعني الاهتداء إلى «الأسباب» الكامنة وراء الاعتقاد بها. ولكن، كيف يمكن الاهتداء إلى الأسباب إذا كان الاعتقاد بها يبدو، من الوهلة الأولى، «لاعقلانياً"؟ الجواب هو أن على المراقِب تجاهل المعطيات المعرفية التي تتكون لديه من موقعه الخاص، يقيناً منه بأنه لا يستطيع إسنادها إلى المُراقَب.

وفي تصوّرنا أن دوركهايم يوافق فيبر (Weber, 1971, pp. 429-430) على صيغة مقتضبة تختصر منهجيته هذه في إبطال المحورية، حيث أكّد هذا الأخير أن تصرّف صانع النار لا يقل سحراً، في نظر البدائي، عن تصرّف صانع المطر: «إن الشرر المتطاير من جرّاء احتكاك قطعتين خشبيتين هو مفعول لا يقل «سحراً» عن قطرات المطر الناتجة من ألاعيب صانع المطر».

بعبارة أخرى، لئن كان يتبادر إلينا عفواً أن تصرّف صانع النار «عقلاني» وتصرف صانع المطر «لاعقلاني»، فإن المُراقَب يعجز عن

إنشاء هذا التمييز الذي يحصل في فكرنا نتيجة معارفنا في مجال الفيزياء، ونحن لا نرى كيف يمكن أن ننسب مثل هذه المعارف إلى المُراقَب.

بذلك يكون المعنى الذي تتخذه المعتقدات في نظر صاحبها هو علة نشوئها، كما يكون اهتداؤنا نحن إليه رهن افتراضنا أن المُراقَب «عقلاني» كالمراقِب بالذات، وإن تكن معارفه، بل نظرياته التفسيرية للعالم، مختلفة.

إن «عقلانية» المؤمن هذه هي من الأفكار الرئيسية لدى دوركهايم. لذا يستبعد، من حيث المبدأ، كل نظرية تجعل من المعتقدات الدينية حالات «هلسية» (hallucinatoire). «لو كانت [النظرية الأحيائية] صحيحة، لوجب الإقرار أيضاً بأن المعتقدات الدينية هي حالات وهمية، لا أساس موضوعيّاً لها» (*FE*, pp. 96-97). ولكن لا يجوز القبول، للأسباب عينها، بالنظريات التي تدعو إلى اعتبار الحلم في أساس قيام مفهوم النفس، لأنها تقتضي التسليم بأن الإنسان هو عرضة للسقوط في الوهم باستمرار.

عموماً، يعتبر دوركهايم أن لا قيمة للتفسيرات التي تعزو المعتقدات إلى أوهام، لا بل إنها هي الوهم بالذات. وما يُمليها على المراقِب هو عدم الارتياح العقلي الذي يشعر به في مواجهة ما يُحيّره من تصرّفات ومعتقدات، فيحاول إبطال دهشته بتكوينه عنها تفسيراً «لاعقلانيّاً»، محروماً من كل أساس. ولكن لا مندوحة لهذه التفسيرات «اللاعقلانية» من التهاوي أمام النقد: «عندما نسمع ولداً يعنّف في حالة غضب غرضاً مادياً صادف اصطدامه به، نستنتج أنه يرى فيه كائناً عاقلاً مثله، لكن استنتاجاً كهذا ينمّ عن إساءة تأويل كلماته وتصرفه (...) فإذا ما هاجم الطاولة التي أوجعته، فما ذلك لأنه يفترضها كائناً حيّاً وعاقلاً مثله، بل لأنها أوجعته. ولا مندوحة للغضب الذي فجّره الألم

من أن يصبّ خارجاً» (FE, p. 93). كذلك يسهل على المراقِب أن يكوّن انطباعاً بأن الولد الذي يتكلّم مع دميته يتوهّم أنها حيّة. «(...) لكن انخداعه بموضوع توهّمه هذا هو من الضآلة، في الواقع، بحيث سيكون أكثر الناس اندهاشاً فيما لو تحوّل هذا الخيال فجأة إلى حقيقة واقعة وعضّته دميته، مثلاً» (FE, p. 94).

يسهل علينا الاستنتاج أن عصب الاعتراضات التي يوجهها دوركهايم إلى ما يرفضه من نظريات، وتحديداً، نظريات تايلور وسبنسر وماكس مولر، يكمن في المبدأ عينه، فإذا كان يرفض هذه النظريات فلأنها تنهض على فرضيات تجعل من المعتقدات نتاج أوهام. والحال أن الأوهام لا تدوم ولا يمكنها، بالتالي، أن تفسّر المعتقدات الجماعية التي تبدو على شيء من الثبات. باختصار، إن التفسيرات بالوهم غالباً ما تكون عديمة القيمة، لأنها ممهورة بالمركزية الاجتماعية، والأولى بنا، بدلاً من أن نفترض أن الأوهام هي التي تحرّك الولد أو «البدائي»، أن نعتبر أنها، كالمراقِب بالذات، تُعزى إلى أسباب يقتضي إعادة تكوينها. لذا كان من الضروري أن نكشف الاختلافات التي تميّز إطار المراقِب المعرفي من ذاك الذي للشخص المُراقَب.

وعلى غرار فيبر، يقترح دوركهايم اعتبار الفكر الإنساني واحداً، بحيث يمكن القول إن البدائي والطفل كليهما يفكّران وفقاً للقواعد التي يفكّر الإنسان الحديث على أساسها، لكن تفسيرهما للعالم يختلف باختلاف معارفهما وبعض «مقولاتهما. حتى جوانب الحياة الاجتماعية الأكثر طقوسية، لا يكتفي الشخص الاجتماعي «باستيعابها» والاستسلام إليها على نحو سلبي، ولا يقبلها إلا إذا وجدها منطقية. «(...) لا يسع البشر أن يقيموا شعائر لا يرون مبرّراً لوجودها، ولا أن يقبلوا بإيمان لا سبيل لهم إلى فهمه، بل إن

التبشير بأي إيمان أو حتى مجرّد المحافظة عليه يستدعي تبريره، أي تحويله إلى نظرية» (*FE*, p. 615).

إن المعتقدات الخاصة بأشخاص يستطيع العلم الاعتداد بسلطته عليهم تكون، ضمن إطار علمي مُمأسس، مبنيّة على نظريات ذات طابع علمي. لكن طرق تركّز هذه المعتقدات تكون هي نفسها أيضاً في إطار لا وجود للعلم فيه. حتى الأعمال الطقوسية تستند إلى معتقدات، وهذه المعتقدات تتأصّل في ذهن الشخص الاجتماعي، لأنها تبدو له «مبرّرة» أي مرتكزة على براهين.

وحصيلة القول أن التحليل الدوركهايمي للمعتقدات، ولاسيما المعتقدات الدينية، ينهض على مبدأ واحد هو أنه لا يسعنا الاعتقاد إلا بما نُدركه مبرّراً، وأننا نعتقد بما نعتقد به **لأننا** نرى موضوع اعتقادنا هذا مبرّراً[8].

تفسير المعتقدات الدينية

لهذه الأسباب، يصحّ تفسير المعتقدات الدينية، في نظر دوركهايم، بنفس الطريقة التي يجري بها تفسير المعتقدات العلمية أو

---

(8) يلحظ هورتون (Horton) (1993 b, 1993 c)، بحق، أن «التعقلية» تنظر بعين الجد إلى الفكرة القائلة إن المبررات التي يعطيها «البدائيون» لمعتقداتهم هي عين عللها، وأن الأنثروبولوجيين أخطأوا بتنصيبهم إياها خطيئة أصلية (péché originel). لقد كان ليفي ـ برول، بهذا المعنى، ضد التعقلية، بعكس دوركهايم الذي يعتبر تعقلياً. والحال أن النظرية الدوركهايمية في المعتقدات الجماعية هي، بعد البحث والتدقيق، متقدّمة علمياً على نظرية ليفي ـ برول. إني أؤيّد هنا، بطرق أخرى، نظرية هورتون (Horton, 1993 a) حول هذه النقطة. والجدير بالإضافة أن تنصيب «التعقلية» خطيئة أصلية، أو «حكماً مسبقاً كارثيّاً» (sinister prejudice)، إذا ما استعملنا صيغة هورتون الساخرة، لا تعني الأنثروبولوجيين وحدهم، فقد عطّل هذا الموقف الفلسفة والسوسيولوجيا، على السواء.

الفلسفية. ولا يسعنا تحليلها كأوهام ولا كظنون مطبوعة بالذاتانية، طبعاً. إذا ما أخذنا بهذا المبدأ حرفيّاً وجدنا أنه يقضي بتحليل المعتقدات الدينية كجزء لا يتجزأ من نظريات تعبّر عن حقيقة **فريدة من نوعها**. وهو ما يقترح دوركهايم فعله، تحديداً.

ماهية الدين

يتحدّد الدين بالنسبة إلى دوركهايم انطلاقاً من التمييز الذي يُنشئه البشر بين المقدّس (sacré) والدنيوي (profane)، كما نعلم. وما يرسم دائرة الديني، في نظر دوركهايم، هو التمييز بين هذين العالمين. ثمة شعورٌ ذو صبغة خاصة يكشف وجودَ هذه الدائرة للفرد، شعور بـ «خشية **فريدة من نوعها**، يغلب فيها الاحترام على الخوف، ويطغى انفعال ذو طبيعة مميزة جداً توحي به **الجلالة** إلى الإنسان» (*FE*, p. 87). بذلك يكون الديني هو المُضايف الموضوعي[*] (corrélat objectif) مع شعور ينعته الفاعل بـ «المميز جداً».

تلك هي أيضاً فكرة زيمّل[9] (Simmel) الذي يرى أن الديني هو المُضايف مع شعور ذي صبغة مميزة، لذا كانت كل نظرية وضعية للمعتقدات الدينية تنطلق من شعور الورع هذا. على أن من الممكن، برأي زيمّل، أن يوافق هذا الشعور المميز موضوعاتٍ شتّى، كأن يقترن في ذهن الفرد بفكرة الألوهة. لكن من شأن النقابي أيضاً،

(*) متعالق (corrélat)، أي مترابط ومتلازم مع عنصر آخر نظيره، فإذا ذُكر الواحد حضر الآخر حكماً.

(9) هل أثرت السوسيولوجيا الألمانية على فكر دوركهايم بالنسبة إلى موضوع الدين؟ بالتأكيد، إلى درجة أن فيرشينغ (Firsching, 1995) ذهب إلى حدّ التساؤل عما إذا كان يقتضي دمغها بعبارة «صنعت في ألمانيا». وعلى أي حال، فقد بدا دوركهايم في كتاب **الأشكال** أقرب إلى سوسيولوجيا «الفهم»، بالمعنى الفيبري، منه في أعماله السابقة.

يؤكد زيمّل، أن يشعر بما يشبه الاحترام الديني تجاه نقابته. بالمقابل يشير دوركهايم إلى قابلية تضايف الشعور الديني مع «موضوعات» مختلفة، إذ يمكن أن تثير هذا الشعور لدى الفرد فكرة الألوهة أو القوى الخارقة للطبيعة، كما يمكن أن تثيره بعض الرموز الاجتماعية، كالعَلَم، مثلاً. وما يشهد على طابع هذا الأخير الديني هو الاحترام المميَّز الذي يحاط به الممسكون بزمام السلطة السياسية بحكم وظيفتهم وأيّاً تكن قيمتهم الشخصية: «(...) إن الاحترام الذي يوحي به ذوو المناصب الاجتماعية العليا لا يختلف في طبيعته عن الاحترام الديني، حتى إن ترجمته تتم بالحركات نفسها: نقف على مسافة من الشخصية الرفيعة المقام ولا نقترب منها إلا بحذر مفرط، وعندما نريد التحدّث إليها نستعمل كلاماً مختلفاً عن ذاك الذي نوجهه لسائر الناس، ونسلك معها سلوكاً مميّزاً. إن الشعور الذي نختبره في مثل هذه المناسبات يشبه الشعور الديني إلى حدّ أن شعوباً كثيرة خلطت بينهما. لقد أسندنا إلى الرؤساء والأشراف والقادة السياسيين طابعاً قدسيّاً للإفصاح عما يحظون به من اعتبار» (*FE*, pp. 304-305). وهكذا يتبيّن لنا أن شعور الورع الديني لدى دوركهايم، شأن ما هو عليه لدى زيمّل، ينطبق على موضوعات متنوّعة.

لكن اختلافاً بارزاً يطالعنا بين المؤلّفين، وإني، من جهتي، أميل إلى الاصطفاف بجانب زيمّل: ففي نظر دوركهايم أن الـ «موضوعات» التي ينطبق عليها شعور الورع الديني، وإن كانت تتنوّع وتتبدّل من مجتمع إلى آخر، تحتفظ بميزة مشتركة تتمثل في كونها رموزاً للمجتمع. وهذه الرمزية يمكن قراءتها على الفور، كما في حال العَلَم، أو السياسي البارز الذي يمثّل «المجتمع» بصفته مجتمعاً. ولكن، هل يصح زعم دوركهايم هذا في كل ما من شأن المؤمن أن يسبغ عليه صفةً إلهيةً؟

لطالما تمّت الإشارة إلى صعوبة الأخذ بنظرية دوركهايم في ما خصّ هذه النقطة تحديداً، بحيث لن يجدينا الإصرار على ذلك نفعاً. وإذا كنا نقبل بطيبة خاطر تحليله في ما يتعلـق بالرموز التي يرى فيها الشخص الاجتماعي عادةً إحالة إلى المجتمع، كالعلـَم، فإن القبول به يغدو أصعب في ما يتعلّق بالرموز التي لا ينسبها المؤمن إلى المجتمع، لأن دوركهايم يفترض هنا، ـ خلافاً لما يذيعه من مبادىء حاولت أن أوضحها في القسم السابق ـ وجود وهم ثابت ومستمر.

لا نجهل المسيرة التي قادت دوركهايم إلى هذا الاستنتاج، والتي يمكن اختصارها كالآتي: إن الشعور الديني هو شعور **فريد من نوعه**، لأنه يشهد على إدراك «المقدّس»، و«المقدّس» خاصة نوعية لموضوع معين اسمه المجتمع. يبدو أن دوركهايم يفترض، هنا، اعتباطاً، أن نوعية الموضوع تفسر نوعية الشعور تجاهه.

من السهل، كما قلت، القبول بالفكرة القائلة إن الشعور بالمقدّس يرتدي طابعاً **فريداً من نوعه**. وهي فكرة يدافع عنها كل من زيمّل وفيبر، إذ يعتبران أن الشعور الديني لا يقبل الاختزال إلى أي نوع آخر من المشاعر. من الممكن القبول، أيضاً، بواقع التمييز بين المقدّس والدنيويّ، كما يمكن المصادقة على فكرة أساسية تقدّم بها دوركهايم، مفادها أن التمييز بين المقدّس والدنيوي هو أكثر راديكالية من التمييز بين الخير والشر: «(...) إن انعدام التجانس هذا [بين المقدّس والدنيوي] (...) هو خاص جداً: **إنه تباين مطلق** [ومن يلفت إلى ذلك هو دوركهايم]. لا وجود في تاريخ الفكر البشري لفئتين من الأشياء على هذا القدر من التمايز والتناقض. إن المعارضة التقليدية بين الخير والشر ليست شيئاً في مقابل هذا التعارض الجذري، لأن الخير والشر ضدّان من نوع واحد، هو الأخلاقي، مثلما أن الصحة والمرض هما وجهان مختلفان لواقع واحد، هو

واقع الحياة، في حين أن الفكر البشري كان يعتبر المقدّس والدنيوي نوعين منفصلين، على الدوام، بل عالمين لا وجود بينهما لأي قاسم مشترك» (*FE*, p. 53).

أترانا نؤزّم الأمور؟ إطلاقاً، لأننا نجد من الصواب الاعتقاد بأن المقدّس والدنيوي، بخلاف الخير والشر، يدلان على عالمين نتمثلهما منفصلين، وليسا ضدين من نوع واحد.

أيضاً نسلّم بأن عالم المقدّس ليس وهمياً، وأن الشعور بالمقدس لا يصدر عن «هلوَسة»، إن بدا لنا أن نستخدم مصطلحاً آخر عزيزاً على دوركهايم، لأنها فرضية ناشئة عن تطبيق حكم عام سبق أن تحققنا منه. ولكن لماذا يجب أن يكون «المجتمع» هو ما يجري تقديمه مقنّعاً بصفته المُضايف الوحيد الأوحد، مع الشعور الديني؟

إن الفرضية التي يطلقها زيمّل، والتي سأدافع عنها، على أي حال، هي أن المُضايف مع الشعور بالمقدّس ليس إلا ما نسميه اليوم، على نحو شائع، بـ «القيَم». إن عالم القيم متمايز وغريب عن عالم الوجود، فالوجود وما يجب أن يكون عليه أو، بكلام أصحّ، الوجود والقيمة - لأن الأحكام القيمية تتخطّى الأحكام المُلزمة (jugements d'obligation) إلى حد بعيد - يمثلان مجالين منفصلين، وأشد تمايزاً من الخير والشر، في الواقع. لا وجود لأي علاقة بين المقدس والدنيوي، ولا حتى علاقة تناقض، بل إنهما عديما التجانس. إن القيَم تثير الكثير من المشاعر **الفريدة من نوعها**، ولكن، لماذا يجب أن تعبّر فقط عن شعور بالاحترام تجاه «المجتمع»؟ لقد أعفى زيمّل نفسه من مثل هذا الاختزال عندما لحظ أن النقابي ربما شعر باحترام ديني تجاه نقابته. حتى الثائر الذي يشعر

بالنفور تجاه المجتمع الذي يعيش فيه، يمكنه، هو أيضاً، أن يعتنق بعض القيم تعصّباً، ما يدعو إلى الاستنتاج أن ما يوقظ فيه الشعور «بالمقدّس»، ليس «المجتمع» القائم، بل المجتمع المثالي الذي يرجو قدومه. رب معترض بأن ذلك شكل آخر من أشكال عبادة المجتمع، لكن في استطاعة الفرد، أيضاً، أن يكنّ احتراماً دينياً للمهنة التي يزاولها، وبصورة عامة، لشتى أنواع «الموضوعات»، كالرسم، والغناء وتسلق الجبال. ومن البيّن أن الشعور الديني، في هذه الأمثلة الأخيرة، لا يُحيل إلى «المجتمع».

إنه لأسهل علينا، باختصار، أن نجاري زيمّل في اعتباره أن التمييز بين المقدّس/ الدنيوي، يتلازم مع المُضايف: قيَم/ وقائع، من أن نفترض مع دوركهايم أن «المجتمع» هو الذي يولّد لدى الفرد حس المقدّس. حسبنا، أن نمتنع عن إدخال فرضية «الوعي الزائف» نعني، فرضية «الهلوسة» أو «الوهم»، كما يقول دوركهايم، كي نجد أنفسنا على انسجام مع تعليماته.

ما يبعث على العجب هو ألا يكون دوركهايم قد عرض لهذا الحل الذي كان أثار أخطر ما يمكن أن يجبه به فلسفة كنت العملية من اعتراضات. إن كنت، كما رأينا، هو أحد المصادر الأساسية التي يستوحي منها دوركهايم، بدليل أنه يستشهد به مراراً، مقدّماً نظرية كتاب **الأشكال** وكأنها حلّ للمسائل التي طرحها كنت بشكل صحيح وحلّها بشكل خاطئ، كما يُرحّب بكنت لأنه أمسك بحقيقة أساسية، في كلامه لا على «العقل المحض» وحسب، بل على «العقل العملي» أيضاً. وهكذا، «فبدلاً من أن يكون بين العلم، من جهة، والأخلاق والدين، من جهة ثانية، ذلك التناقض الذي غالباً ما كان مرضيّاً عنه، تبدو الأشكال المختلفة للنشاط الإنساني نابعة من مصدر واحد. ذلك ما فهمه كنت حق الفهم، لذا جعل من العقل

النظري (raison spéculative) والعقل العملي وجهين مختلفين لملَكَة واحدة» (*FE*, p. 635).

لقد وعى كنت، إذاً، تماماً ثنائية كل إنسان، بصفته شخصية فريدة وعضواً في جماعة أخلاقية يعيش في عالمين: أحدهما دنيوي والآخر مقدّس، لذا أدخل فكرة «العقل» العملي. لكن دوركهايم يأخذ على كنت تحويله عالم المقدّس إلى عالم الواجب، في الوقت الذي لا يعدو فيه الواجب الأخلاقي أن يكون بعداً واحداً من «المقدّس»، إذ ليست الأخلاق ولا التمييز بين الخير والشر إلا بعضاً من وجوه عالم القيم. حتى الخير لا يُختزل بالحق والبرّ(*). إن دوركهايم لا يرضى عن هذا الجانب من فلسفة كنت العملية أكثر مما يرضى بالقبْليّة الكنتية، من هنا كانت أهمية الربط بين مفهومي «المقدّس» و«القيمة» تكمن، تحديداً، في إبطال الاعتراض الأساسي الموجّه إلى **نقد العقل العملي**.

بيد أن مفهوم «القيمة» لم يكن مألوفاً أيام دوركهايم مثلما هو في أيامنا. ولايزال مفهوم **عقلانية القيم** (*Wertrationalität*) لدى فيبر غير مفهوم حتى اليوم. وقد أورد قاموس **الليتريه** (*Le Littré*) قائمة موسّعة جدّاً بدلالات كلمة «قيمة»: «قوة»، «بسالة في الحرب»، مصرّفاً معانيها في الموسيقى والرسم وعلوم الاقتصاد والرياضيات كالآتي: «الأهمية المولاة للشيء؛ المبالغة في اعتبار الشيء»، «قطع نقدية بخسة الثمن؛ كما تقال بالمعنى نفسه في الأشخاص». لكن أيّاً من هذه المعاني لا يطابق ما يخطر ببالنا اليوم عندما نتكلّم عن «القيم»، والسبب هو أن هذا المعنى لم يدخل في الاستعمال اليومي إلا مع انتشار فكر نيتشه. على أنّا نستبعد أن يكون دوركهايم متعاطفاً

(*) صفة ما هو مطابق للقانون الطبيعي أو الوضعي.

جدّاً مع نظرية القيَم التي تقدّم بها نيتشه. هذه الأخيرة هي أبعد ما يكون، في الواقع، عن نظرية دوركهايم التي ترى في اختبار المقدّس - أي اختبار القيم، إذا ما أمكن التسليم بالتقارب الذي أقترحه - اختباراً **فريداً من نوعه**. علاوة على ذلك، هذا الاختبار هو، بحسب دوركهايم، اختبار حقيقة أصيلة، لا يمكن أن تؤول إلى وهم. إن نيتشه يبقى قريباً من نظرية الدين التي طوّرها فلاسفة الأنوار، في حين يجعل دوركهايم من الاختبار الديني اختباراً لحقيقة غير وهمية، على غرار كل من وليام جيمس[10] (W. James, 1961) وجورج زيمّل (G. Simmel, 1989) وماكس فيبر (Max Weber, 1988). وعليه، يكون المطلوب من عالِم الاجتماع لا الأخذ بحرفية تفسيرات **الإنسان المتديّن** (*homo religiosus*)، بل تحليل هذا الاختبار الديني بالارتكاز إلى مبادئ علمية، من غير أن يسعه الموافقة على نظرية تختزله إلى وهم.

إن امتناع دوركهايم عن التقريب بين مفهومي «المقدّس» و«القيَم» يُعزى إلى سبب آخر هو استحالة وجود دين، في نظره، من دون كنيسة. هذا الطرح، على وجاهته، يُنشيء بعض التضارب في أقوال دوركهايم، لأننا، إذا أخذناه بمعناه الحرفي، لم يصحّ أن نسبغ صفة دينية على الاحترام الذي نكنته للرجل السياسي. زد على ذلك أن دوركهايم يؤكد، في آخر ما أورده كتاب **الأشكال** من اعتبارات

---

(10) راجع بشأن نظرية وليام جيمس الدينية (Levinson, 1981). كان دوركهايم يحذو حذو جيمس وزيمل عندما اتخذ من التجربة الدينية نقطة انطلاق لتحليل الظاهرة الدينية تحليلاً علميّاً. ثمة، أيضاً، بحث مطوّل لموس (Mauss) حول كتاب جيمس (*Varieties of Religious Experiences*)، نشرته مجلة *L'année sociologique*، عام 1904. ومع أن هذا البحث يمعن في نقد جيمس، آخذاً عليه، بنوع خاص، توقفه عند التجارب الدينية الفردية، فهو يظهر الأهمية المعطاة لجيمس في الوسط الدوركهايمي.

ضرورة إعطاء طابع دينيّ لبعض ما يزدهر في المجتمعات المعاصرة من نماذج، من غير أن يدّعي أنها مدعوة إلى التجسّد في كنيسة، كما لا يوحي مرة واحدة، بأن تطوّر الفردانية الذي يشكّل ميزة الحداثة، يوجب نشوء أي كنيسة.

كذلك يزعم دوركهايم أن معنى المشاعر الدينية يظهر بجلاء مميز في حالات «الغليان» الاجتماعي. وفي رأيي أن نظريته في الغليان تؤدي، في الدرجة الأولى، دور همزة وصل منطقية تهدف إلى توطيد الفكرة القائلة بتوجه حس المقدّس نحو **المجتمع**. إن من شأن الغليان الاجتماعي أن يوفّر للشخص الاجتماعي اختباراً مميّزاً، بكشفه له أن الفريق الاجتماعي هو موضوع شعور الاحترام الذي يختبره أمام المقدّس. لكن ذلك يعني، من جهة، تجاهل الاختبارات الدينية المنفردة خارج كل حالة «غليانية»، تلك التي يتمسّك بها زيمّل، أو بالأحرى، مفكر كوليام جيمس، كما يعني، من جهة ثانية، أن يقظة المشاعر الدينية ليست وقفاً على «موضوع» محدد.

باختصار، يمكن الاعتراف بأهمية نظرية دوركهايم من دون الأخذ بها كاملة. فلنجرّدها من مقولاتها الضعيفة، مثل: المجتمع هو موضوع الشعور بـ «المقدّس»، لا دين من دون كنيسة، إن حالات الغليان الاجتماعي هي تلك التي تكشف معنى الاختبار الديني بشكل مباشر، ولنحتفظ بطروحاتها المتينة: إن المشاعر الدينية هي مشاعر **فريدة من نوعها**؛ يغلب فيها الاحترام على الرهبة؛ وهي ليست «هلْسية»؛ إن عالمي المقدّس والدنيوي هما أشد انفصالاً من عالمي الخير والشر؛ إن المشاعر الدينية تمسك بحقيقة واقعة. يكفي أن نوضح، إذاً، أن عالم المقدّس يتطابق مع عالم القيم لكي نحصل على نظرية قوية ومقبولة، في آن، من الناحية العلمية.

كذلك تدخل نظرية دوركهايم فرضيّات أخرى أرى من واجبي

الإشارة إليها، لأنها تبدو لي أساسية لسوسيولوجيا الأديان، وبصورة أعمّ، لتحليل المعتقدات الجماعية تحليلاً سوسيولوجيّاً.

أحد هذه الإنجازات هي الفرضية السابق ذكرها، والقائلة إن التعاليم الدينية تشكل مسبقاً النظريات العلمية. هي أيضاً تفسيرات للعالم. «كل ديانة هي كوزمولوجيا(*)، وفي الوقت عينه، تنظير حول الإلهي» (FE, p. 12). «(...) إن غاية التصوّرات الدينية هي الإفصاح عن العناصر الثابتة والمنظّمة في الأشياء ـ وليس عما هو استثنائي وشاذ ـ وتفسير هذه العناصر. (...) إن الآلهة (...) هي بمثابة شرح (...) لمسيرة الكون المعهودة، من حركة الكواكب إلى تعاقب الفصول فإلى نمو النباتات الطبيعي واستمرارية الأجناس... إلخ.» (FE, p. 39).

يعلن دوركهايم، خلافاً لأولئك الذين ينظرون إلى الديانات وكأنها منبثقة من اختبار الخارق والعجيب، أنها تساعد على تفسير المظاهر النظامية، وهي، بهذا المعنى، تمثّل شكلاً أولياً من أشكال العلم. باختصار، إن الديانات هي نظريات في العالم يعتنقها المؤمنون ماداموا غير مقتنعين بوجوب إبدالها بنظريات أجدى بالقبول. لذا يلحظ دوركهايم، من دون إلحاح، أن الديانات قابلة للتطوّر، بمعنى أنه يمكنها أن تكون، إلى حدّ ما، غنيّة بالأفكار والمشاعر، وأن تؤدي إلى تنظيمات تتفاوت صرامة. لكن الأهم هو ألا نرى الديانات في حالة تناقض مع العلم، بل مناهج تأويلية يستقي من وحيها العلم ويتصوّر فيها مسبقاً[11].

(*) دراسة فلسفية لمظاهر الكون تستند إلى المعطيات العلمية.

(11) يشدّد هورتون (Horton, 1993 a)، لحسن الحظ، على موضوع التواصل بين الدين والعلم لدى دوركهايم.

وعلى أي حال، فإن الديانات، وإن كانت تشمل طقوساً وعبادات، هي أنظمة عقائدية، بالدرجة الأولى، لا بل إنها، أكثر من ذلك، تأويلات للعالَم: «(. . .) منذ أن شعر الإنسان بوجود صلات داخلية بين الأشياء، أصبح العلم والفلسفة ممكنين. لقد مهّد لهما الدين الطريق» (*FE*, p. 340). «إن تفسيرات العلم المعاصر هي أكثر تأكّداً من موضوعيتها لأنها أكثر منهجية وترتكز على ملاحظات تفوق ما سبقها دقة وصرامة، إلا أنها لا تختلف في طبيعتها عن تلك التي ترضي الفكر البدائي» (*FE*, pp. 340-341). «هذه الحقائق [الطبيعة، الإنسان، المجتمع] يحاول الدين أن يعبّر عنها بلغة مفهومة لا تختلف في طبيعتها عن اللغة التي يستعملها العلم» (*FE*, pp. 612-613).

أما الطقوس والعبادات، فإن تحديدها يكون من خلال المعتقدات المنبثقة من التأويلات التي يقدمها الدين للعالَم. ما يوحّد بين الكنائس، إذاً، هي المعتقدات «(. . .) لا يمكننا تحديد الطقس إلا بعد أن نكون قد حدّدنا المعتقد» (*FE*, p. 50).

لقد بات تأويل العالم من شأن العلم، كما هو معلوم، بفعل تطوّر المجتمعات، وظهور العلم، وتمأسسه لاحقاً: «من بين الوظيفتين اللتين كان الدين يمارسهما في البداية، ثمة واحدة وواحدة، فقط، تميل إلى الإفلات منه أكثر فأكثر: إنها الوظيفة النظرية [التي انتقلت إلى العلم]» (*FE*, p. 614).

من الصعب، كما يُستدل من كلام دوركهايم، ألا ندرك، بعدما فقد الدين وظيفته النظرية ـ إن لم يكن في كل المواضيع ففي أكثرها ـ ودائماً بسبب الميل العام إلى المركزية الاجتماعية، أن الديانات هي تأويلات للعالم كان يمكن، في وقت من الأوقات، أن تبدو مقبولة في نظر المؤمن ضمن الإطار المعرفي الخاص به، مغفِلةً التواصل بين الدين والعلم.

كذلك نرى، لدى مناقشتنا موضوع السحر لاحقاً، أن المؤمن، كالعالِم، يكون متنبّهاً للتناقض، الذي لا يجد بدّاً من ملاحظته، بين نظرياته التأويلية للعالم وأطوار العالم، ففي نظر دوركهايم أن الإنسان المتديّن لا يقل عن العالِم بوبرية(*)، إن جاز التعبير.

على أن دوركهايم لا يكتفي بتحليل المشاعر الدينية، بل يتعدّاها إلى تحليل مقولات الفكر الديني الأساسية، كمفهوم النفس. وقد جاء تحليله إياها على قدر مميز من الروعة والفائدة، شأن ما هو عليه في المعتقدات السحرية. لذا قررت أن أخصّص الجزءين الأخيرين من هذا الفصل لدراسة هاتين النقطتين، تحديداً.

مفهوم النفس: أصله ودلالته

لن أناقش الانتقادات التي يسوقها دوركهايم بشأن ما يرفضه من نظريات النفس من باب التدليل فقط على أن انسجامه مع مبادىء منهجيته يملي عليه رفض كل نظرية ترى في النفس «هلوَسة»، أو وهماً، أو ضرباً من التنظير لا يبرر اعتقاد المؤمن بها. لماذا يجدر بالمؤمن أن يتخيّل، مثلاً، أن النفس هي ذات الشخص الثانية التي يرشده الحُلم إلى وجودها؟ «لعل ما أوحى إلى الإنسان بمفهوم النفس هو إساءته فهم مشهد الحياة المزدوجة التي يعيشها عادةً في تناوب حالتي اليقظة والمنام عليه» (*FE*, p. 70).

إن وجهة النظر هذه مرفوضة، برأي دوركهايم، لعدة أسباب، أولها السبب العام الذي أتينا إلى ذكره، وهو أنه لا يمكن الموافقة على الفكرة القائلة إن الفكر البشري هو عرضة لأوهام مستديمة، وأيضاً، لأسباب أخرى، أكثر تخصيصاً، كذلك الذي يتمثل في

(*) بوبري (poppérien): نسبة إلى الفيلسوف كارل بوبر (Popper) الذي يقول بأولوية العلم.

ضعف المماثلة التي بُنيت عليها النظرية المذكورة. إن النفس هي ذات الشخص الثانية، حقاً، لكنها، بخلاف الحالم، لا تستطيع العودة بالزمن إلى الوراء، ونحن نتمثلها دوماً معاصرة للشخص بالتمام. كذلك لا يجوز الخلط بين النفس والروح، لأن الأرواح تكون مجرّدة من الأجساد، في حين أن النفس هي متجسّدة دائماً في شخص فرد.

هذا التحليل يشفّ عن المسلمة العامة التي يرسو عليها كتاب **الأشكال** برمّته، حيث يتبيّن لنا بوضوح، هذه المرة، لا استحالة بقاء الفكر البشري فريسة الوهم و«الهلوسة» وحسب، بل قبوله أيضاً بمماثلات ملتبسة. حتى وإن أمكن أن تحظى بعض الاستعارات الرديئة والمماثلات العرجاء ببعض القبول، فإنه يستحيل انتقاؤها بشكل دائم. هذه المسلمة هي التي مكنّت دوركهايم من الاستنتاج أن المقاربة بين الحلم وبين فكرة النفس، كما يجري تصوّرها في كل الديانات، هي مقاربة خاطئة لا يصح اتخاذها أساساً لنشوء فكرة النفس. بعبارة أوضح: إذا كانت المماثلة المذكورة تبدو لنا غير ملائمة، فلابد أن تكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى «البدائي»، مما ينفي عنها صفة الانتقاء الاجتماعي، ويُحيل على عالِم الاجتماع، بالتالي، اعتبارها في أساس فكرة النفس.

فضلاً عن ذلك، إن الربط بين الشخص ونفسِه معقد: «(...) مهما تكن هذه الثنائية واقعية، فإنها ليست من الإطلاق في شيء. ونحن نخطىء بتصوّرنا الجسم مجرّد مسكن تقيم فيه النفس من دون أن تربطها به سوى علاقات خارجية. إنها، على العكس من ذلك تماماً، متحدة به أوثق اتحاد، حتى ليستحيل الفصل بينهما إلا بصعوبة وبشكل جزئي (...) كل جرح في الجسم يمتدّ إلى النفس» (*FE*, p. 347).

مختصر القول أن الوصول إلى تفسير مقبول من الناحية العلمية لمفهوم النفس يوجب العمل بداية على تحديد خصائص هذا المفهوم المشتركة والثابتة، إذ من الواضح أن نظرية النفس تختلف باختلاف الحضارات. هذه الخصائص المشتركة هي الآتية: النفس تتجسّد في فرد واحد؛ إنها قرينة الفرد؛ إنها غير مادية؛ إنها معاصرة للفرد، على الأقل، مادام على قيد الحياة؛ إنها خالدة، سواء ظلّت حيّة بعد موت الفرد أو تناسخت من فرد إلى آخر. وليس يفوتنا، أيضاً، أنه من الضروري تعليل ظهور فكرة النفس بأشكال مختلفة في الديانات المختلفة: «فكما إنه لا يوجد مجتمع معروف من دون دين، كذلك لا يوجد مجتمع، مهما كان بدائيّ التنظيم، يخلو من نظام متكامل للتصوّرات الجماعية التي تتعلق بالنفس ومنشأها ومصيرها» (*FE*, p. 343).

نعرف الحلّ الذي يقدمه دوركهايم لهذا اللغز. إلامَ ترمز النفس؟ إنها، بالنظر إلى الخصائص الملازمة عامة لمفهوم النفس، ترمز إلى ثنائية الفرد الذي هو، من جهة، كائن فرد، أي شخصية، كيان فرديّ يخضع لأسباب أنانية، ومن جهة ثانية، عضو في جماعة أخلاقية مدعوّ إلى كبح جماح أهوائه، على الدوام، واتّباع القيَم والأهداف التي يؤيّدها الآخرون، حتى ولو اعترضت مصالحه. ولأن النفس تعبّر عن ثنائية الفرد فهي ترتبط بجسد هذا الفرد على نحو معقّد. ومع أن تساؤل الفلسفة عن مقرّ النفس الجسدي يقدم إثباتاً ساطعاً لنظرية دوركهايم في دلالة مفهوم النفس، فإنه لا يأتي هنا إلى ذكر الغدّة الصنوبريّة (glande pinéale) شأن ديكارت، مكتفياً بالتذكير بأن الجهد المبذول من أجل تحديد موضع النفس في الجسد هو أمر ثابت: «تُعتبر على اتصال حميم ومميز ببعض مناطق الجسم وإفرازاته، كالقلب والنفَس والمَشيمة والدم والظلّ والكبد ودهون الكبد والكليتين... إلخ. ليست هذه المقوّمات المادية المتنوّعة مجرّد

مساكن للنفس، بل هي النفس ذاتها منظوراً إليها من خارج، فإذا سال الدم ذهبت معه النفس. ليست النفس في النفَس، بل هي النفَس ذاته» (*FE*, pp. 347-348).

كذلك تتيح نظرية دوركهايم فهم «الخصائص المميّزة» (*FE*, p. 356) لمفهوم النفس، كتمثّلنا هذه الأخيرة دائماً خالدة، ووصفنا إياها بأنها متجسّدة تقيم مع الجسد صلات معقّدة، أو اعتبارها قوام وجود الفرد وأعمق ما في كيانه، وفي الوقت نفسه، خارجه: «لقد كانت النفس ولاتزال أعمق ما فينا وأفضله. إنها الجزء الأسمى من كياننا، وفي الآن ذاته، ضيف عابر يفِد إلينا من خارج ويحيا فينا حياة منفصلة عن حياة الجسد، ولابدّ له يوماً من أن يُعتق منه ويستردّ استقلاله كاملة» (*FE*, p. 356).

يتحصل لدينا مما تقدّم أن مفهوم النفس هو، بحسب دوركهايم، ترجمة رمزية لحقيقة واقعة هي ضمير الفرد(*) الأخلاقي (conscience morale): «(...) الضمير الأخلاقي الذي لم تتوصّل بعد عامة الناس إلى تكوين صورة عنه على شيء من الوضوح، إلا بمساعدة الرموز الدينية» (*FE*, p. 302).

نشير، بالمناسبة، إلى أن توكفيل[12] قدم، في الجزء الثاني من **الديمقراطية في أميركا**، نظرية موجزة في المعتقدات المتعلّقة بمفهوم النفس جاءت قريبة من نظرية دوركهايم[13]، ففي نظره أن خلود

(*) الضمير الأخلاقي هو القدرة على تكوين الأحكام التقييمية الأخلاقية التي تتناول السلوك الإنساني.

(12) Tocqueville (1986), p. 527.

(13) المعتقدات المتعلقة بالتناسخ في أستراليا، كما يراها دوركهايم، راجع: *FE*, p. 367 sq.

النفس والتناسخ يشكـّلان وجهين لرمزية واحدة، وبعبارة أخرى، إن الأسطورتين تعبّران عن حقيقة واحدة، مفادها أن الإنسان مدعوّ بطبيعته الاجتماعية ولاحتميته(*) الطبيعية إلى تحديد أهداف لنفسه تتخطـّى حاجاته ككائن بيولوجي. وكان بنيامين كونستان (Benjamin Constant, 1971 [1824-1831]) قد قدم، من جهته، أفكاراً موجزة، مماثلة، حين أوجب تحليل الأساطير الدينية على أنها تعابير رمزية لمعطيات غير وهمية، واعتبر أن كون هذه الأساطير تعبيراً عن معطيات واقعية يجعلها، بالرغم من متغيّراتها، تحافظ على خصائص مشتركة من ديانة إلى أخرى. ولما لم يكن بنيامين كونستان هو المدافع الوحيد عن هذه الأفكار في الأوساط البروتستانتية الليبرالية التي كان توكفيل نفسه مرتبطاً بها، فلا يبعد أن تكون هي التي ألهمت مؤلـّف الجزء الثاني من **الديمقراطية في أميركا**.

إن الطريقة التي يعتمدها دوركهايم في تفسيره مفهوم النفس هي نفسها التي يعتمدها في تفسير التقشّف وممارسات الصيام، حيث يُطلب من الفرد أن يُظهر مقدرته على التخلـّص من حاجاته البيولوجية وتخطي مبرّراته الأنانية. وبشكل عام، إن احترام الفرد المحظورات يعني اعترافَه بثنائية كيانه[14]: «يمكننا، في ضوء هذه الوقائع، أن نفهم ماهية التقشـّف والمكانة التي يحتلـّها في الحياة الدينية ومصدر الفضائل المنسوبة إليه، بالإجمال. ما من محظور يجري التقيّد به إلا ويتخذ، صفة تقشـّفيّة، إلى حدّ ما، لأن الامتناع عن شيء قد يكون مفيداً أو عن نشاط بات يتناسب، بحكم العادة، مع إحدى الحاجات الإنسانية إنما يعني قهر الذات ونكرانها، وبالتالي، يكفي أن تتطوّر هذه الممارسات بحيث تشكل

(*) حرية الاختيار المطلقة.

(14) تؤكد السوسيولوجيا الحديثة صحة هذه الفرضية، راجع: Luckmann, 1991.

نظاماً حقيقيّاً للحياة لكي يكون هناك تقشّف بكل معنى الكلمة، (...) إن الفوائد الخاصة التي يفترض أن يحققها لا تعدو أن تكون شكلاً موسّعاً لتلك التي يُحققها، بدرجة أدنى، التقيّد بأي محظور» (*FE*, pp. 444-445).

هنا أيضاً، تلوح لنا المبادئ المنهجية العامة لدى دوركهايم، والتي يمكن تلخيصها كالآتي: إن للحرمان معنى في حياة الفرد كونه اعترافاً من قِبَله بوجود المحظورات التي تنمّ عن ثنائية كيانه وانتمائه إلى عالمي المقدّس والدنيوي كليهما. بعبارة أخرى، إن للتقشّف معنى في حياة الفرد الذي يمارسه لأن لديه ما يبرر هذه الممارسة. وهكذا يُستنتج من نظرية دوركهايم أنه ما من ديانة تنطوي على بعد صوفي إلا وتشتمل على محظورات، ولا يجوز أن يُنسينا تنوّع المحظورات المادية التي توردها الإثنوغرافيا الطابع الشامل لهذه الميزة.

لماذا يتمّ التعبيرعن ثنائية الفرد بطريقة الرمز؟ إن جواب دوركهايم عن هذا السؤال متضمن في جملة سبق الاستشهاد بها هي التالية: «(...) الضمير الأخلاقي الذي لم تتوصل عامة الناس إلى تكوين تصوّر له على شيء من الوضوح، إلا بمساعدة الرموز الدينية» (*FE*, p. 302). يفترض دوركهايم، بتعبير آخر، أن الأمور التي يستحيل، بحكم طبيعتها، أن تُدرَك إلا بشكل ملتبس، يجري التعبير عنها عادة بشكل رمزي[15]: «(...) يستحيل التعبير دينياً عن الأمور

---

(15) لما كانت الرموز نفسها مقتبسة من المحيط الاجتماعي، فقد كان من الطبيعي، كما يقول شيلر (Scheler, 1955)، أن تذكرّ آلهة اليونان بصورة الأثيني المثقف، وآلهة الجرمان بالمحاربين الإفرنج، وإله الإسلام بالشيخ المحارب في الصحراء. كذلك الطوطمية تقتبس رموزها من البيئة المحيطة، ولما كانت الرموز تشكل جزءاً من نظرية، فإن النظرية التي تطالعنا هنا تؤكد تماثل الإنسان والحيوان (*FE*, p. 337).

الموافقة [للفكر الديني] (. . .) إلا إذا جمّلتها المخيّلة» (*FE*, p. 544).

حسبي الإشارة هنا إلى أن وجود حقائق يصعب التعبير عنها بشكل مفهومي قد أوحى إلى دوركهايم بأفكار مهمة في الفن الذي تكمن وظيفته تحديداً في التعبير عن مثل هذه الحقائق، برأيه، لذا يجعل دوركهايم من الفن نشاطاً منبثقاً مباشرة من الدين. والواقع أن الفن يملك القدرة على التعبير عن أمور غامضة يصعب على الفكر الاستدلالي التعبير عنها، لا بل إنه يعجز عن ذلك كل العجز ـ وإن يكن لا يسعنا المبالغة في إظهار أهميّة هذه الفرضية، بالنسبة إلى سوسيولوجيا الفن ـ والنتيجة اللازمة عن ذلك طبيعيّاً هي أن الموسيقى التي توصف بالـ «عظمة» ـ وهو نعت ذات دلالة ـ والتي تكتفي النظريات السوسيولوجية الاختزالية باعتبارها أحد مظاهر التحذلق (snobisme)، ليس إلا، هي تلك التي تذكّر بالحقائق الميتافيزيقية أو الدينية: هنا تكمن الميزة المشتركة بين باخ وبيتهوفن وماهلير وشوستاكوفيتش وميسّيان. كذلك التعبير المحسوس ـ يقول دوركهايم ـ بوساطة «أشياء رمزية» وأفكار مجرّدة ومعقّدة توافق أموراً ملتبسة، من شأنه أن يسهّل التواصل، أو بالأحرى، أن يجعله ممكناً.

من جملة الأفكار المهمة، والتي تتكرر في كتاب **الأشكال**، أن الفلسفات، كما أشرنا آنفاً، تعبّر بطريقة استدلالية عن الحقائق التي تصوّرها الديانات بشكل أسطوري ورمزي. وقد عبّر كنت في كتابه **نقد العقل العملي**، عن فكرة مفادها أنه لا يصح اعتبار الشخص الاجتماعي كائناً يتحرّك بتأثير من دوافع نفعية، فقط، بل بداعي الحرص، أيضاً، على القيام بتصرفات تحظى بتأييد الآخرين. إن «العقل» الكنتي، هنا، يصوغ مفهوم «النفس» الديني بلغة الفلسفة، وإذا كان الدين والفلسفة يعبّران كلاهما عن حقيقة غير وهمية، فمن

الممكن التعبير، أيضاً، عن الحقيقة نفسها بلغة السوسيولوجيا العلمية.

يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك: «(. . .) إن عمل الفلسفة والديانات الأكثر تقدّماً يكاد يقتصر على تنقية مفهوم النفس من دون أن يضيف إليه أي شيء جوهري» (*FE*, p. 344). لكن النقطة الأساسية التي يقتضي الإشارة إليها، مجدداً، هي أن النفس مقولة تعبّر عن حقيقة واقعة، كالزمان والمكان: «لئن يكن ضميرنا الأخلاقي جزءاً من وعينا، فنحن لا نشعر أننا وإياه على قدم المساواة، إذ يستحيل علينا الإقرار بأن هذا الصوت الذي لا يرتفع إلا لكي يصدر الأوامر والأحكام هو صوتنا نحن بالذات. حتى اللهجة التي يحدّثنا بها تـنُبّهنا إلى أنه يعبّر فينا عن شيء آخر مختلف عنا. إن العنصر الموضوعي في مفهوم النفس يكمن في أن هناك نوعين مختلفين وغير قابلين للاختزال من التصورات التي تشكل نسيج حياتنا الداخلية، فمنها ما يتصل بالعالم الخارجي والمادي، ومنها ما ينتمي إلى عالم مثالي نعتبره أسمى من الأول خلقيّاً. نحن، فعلاً، نتألّف من كائنين يسيران في اتجاهين متباعدين وشبه نقيضين، لكن أحدهما يمارس سيادة حقيقية على الآخر» (*FE*, p. 377).

إن النفس، بالمعنى الحديث، هي التعبير الرمزي عن «حس القيَم»، تلك القيم التي تجعل من الفرد «شخصاً»، أي فرداً وهب نفساً. والواقع أن مفهوم النفس هو الذي تم من خلاله إدخال مفهومي الشخص والشخصية إلى المجال الديني (*FE*, pp. 422-423). هنا يلتقي دوركهايم جورج زيمّل (G. Simmel, 1987)، في كتابه **فلسفة المال**، بحكم اعتبارهما النفس و«الشخص» تعبيرين رمزيين عن رسوخ كرامة الفرد بصفته فرداً، كرامة ناتجة من مشاركة الفرد في مملكة القيم.

وفي محاذاة نظرية النفس، تبدو لي النظرية التي يقدمها دوركهايم عن السحر من أبرز ما قدمه من نظريات، ولو أنه لا يتطرّق إليها إلا في مقاطع متفرّقة من كتاب **الأشكال البدائية للحياة الدينية**. يمكن تلخيص النظرية المذكورة كالآتي[16]:

تقضي هذه النظرية، أولاً، بأن ندرك أن علم «البدائي» يختلف عن علم الإنسان الغربي، لأنه لم يتسنَّ للأول التدرّب على منهجية الاستدلال السببي التي يتقنها الثاني، ولم يكن ثمة ما يضطره إلى إحكام مبادئ البيولوجيا أو علم الفيزياء.

يفترض سير الحياة اليومية، وكذلك الإنتاج الزراعي وصيد الأسماك، أو تربية المواشي، جميع أنواع المهارات. وإذا كان قسم كبير من هذه المهارات يجري اكتسابه عن طريق الخبرة، سواء في مجتمعنا أو في المجتمعات التقليدية، فإن معطيات الخبرة هذه لا تتخذ معنى إلا على خلفية التصورات الشائعة أو «النظرية» لكل من الحياة والنمو والموت والغذاء، والمسارات الحياتية، بشكل عام. ولما كان يستحيل استخلاص هذه التصوّرات مباشرة من الخبرة، فقد كان «البدائي» يستمدّها عادةً من مخزون المعارف المتاح له والمشروع. «شرط واحد جوهري هو عدم ترك الفكر أسير المظاهر الحسّية، وتدريبه على إحكام السيطرة عليها والتقريب بين ما تباعده الحواس» (*FE*, p. 340).

إن التعاليم الدينية، في حالة المجتمعات التي يعرض لها دوركهايم، هي التي تقدّم تفسيرات للعالم تتيح التنسيق بين معطيات الخبرة المحسوسة. هذه التعاليم تؤدي في المجتمعات التقليدية دوراً

(16) أعتمد هنا كثيراً على ريمون بودون (1990, 1994) (R. Boudon).

شبيهاً بذاك الذي يؤديه العلم في المجتمعات الحديثة، بحكم تشكيلها مخزونَ المعرفة المشروعة، ولا نخطىء بالقول إن الديانات تمثّل شكلاً أولياً من أشكال تفسير العالم: «إن الخدمة العظيمة التي أسدتها الديانات إلى الفكر تتمثل في إنشائها تصوّراً أوليّاً لما يمكن أن تكون عليه روابط القربى بين الأشياء» (*FE*, p. 340). «(...) لا وجود لأي هوّة بين منطق الفكر الديني ومنطق الفكر العلمي، فالعناصر الأساسية هي نفسها هنا وهناك (...)» (*FE*, p. 342). أما المعتقدات السحرية فإنها عبارة عن وصفات يستمدّها «البدائي» من «البيولوجيا» التي يكوّنها انطلاقاً من التعاليم المعمول بها في مجتمعه. «يمكننا الآن أن نفهم لماذا يحفل السحر بالعناصر الدينية: لأنه انبثق من الدين» (*FE*, p. 518).

رب سائل: إن افتقار الوصفات السحرية إلى الفاعلية يجعل المعتقدات والتوقعات التي تنمو انطلاقاً من هذه النظريات، تميل إلى التناقض مع الواقع بنسبة واحد على اثنين، فكيف يمكن أن تحافظ على صدقيتها خلافاً للمبادئ التي يطرحها دوركهايم؟ لقد كان دوركهايم واعياً تماماً لهذا الاعتراض الذي عبّر عنه بنفسه، معلّلاً عدم التشكيك بالمعتقدات السحرية بعد تبيّن بطلانها على صعيد التجربة، وداعماً وجهة نظره بطائفة من البراهين الدامغة.

ليس من السهل دائماً إخضاع أي علاقة سببية للنقد، لأن ذلك يفترض تحقق شروط شبه اختبارية قلما تكون متوافرة، علاوة على أن مثل هذا النقد لا يكون ممكناً إلا بفعل تحريك أدوات إحصائية يفتقر إليها «البدائي».

عندما يتنافى أحد المعتقدات السببية مع أحكام التجربة والملاحظة ـ يقول دوركهايم ـ يظهر تعقّد الموقف الداعي إلى اتخاذ القرار من خلال ما نعرفه عادة عن مواظبة العلماء أنفسهم على منح

ثقتهم للنظرية التي تناقض الوقائع. وقد استبق دوركهايم تطوّرات فلسفة العلوم الحديثة بقوله إن للعلماء أسباباً وجيهة تبرّر عدم إهمالهم نظرية تتنافى مع الواقع، إذ إن في استطاعتهم، بحسب الطرح المعروف اليوم «بطرح دوهيم ـ كواين» (Duhem-Quine)، أن يأملوا، في حال إخفاقهم في تحديد عنصر النظرية المسؤول عن التناقض المذكور، أن يكون هذا الأخير ناشئاً عن عنصر ثانوي، وبالتالي، يكفي إجراء تعديل طفيف على هذه النظرية كي تظهر مطابقة للواقع، كما يمكنهم الافتراض أن المُعطى المناقض مع النظرية هو مجرد حدث عارض. وعلى وجه الإجمال، فإن الاحتفاظ بنظرية تنقضها الوقائع والسعي إلى تعديلها غالباً ما يكونان أكثر عقلانية من استبعادها: «عندما يبدو أحد القوانين العلمية مؤيّداً بعدد كبير من الاختبارات المتنوّعة، فإن التخلّي عنه فور اكتشاف واقع مناقض له، يخالف كل منهجية. كذلك ينبغي التأكد من أن هذا الواقع لا يحتمل إلا تأويلاً واحداً، ولا يمكن تحليله من دون التخلّي عن القضية الذي يبدو أنه حكم عليها بالبطلان. وهي الطريقة التي اعتمدها الأسترالي عندما نسب فشل طقوس «الأنتيشيوما» (Intichiuma) إلى ضرب من السحر...» (*FE*, p. 515).

لقد صادق كُون (Kuhn, 1970)، من حيث لا يدري، على ملاحظات دوركهايم البليغة بالرغم من اقتضابها، بهذا الخصوص، بإظهاره أن كانت لبريستلي (Priestley) كل الأسباب التي تخوّله التمسك بنظرية العنصر الملتهب(*) (phlogistique) التي فقدت اليوم صدقيتها العلمية، ومثله لوكاتوس (Lukatos, 1979) الذي صادق، هو

(*) نظرية تدخل النار في تكوين الأشياء. وقد أبطلها لافوازييه في القرن الثامن عشر.

أيضاً، على نظرية دوركهايم بإيراده مثلاً شهيراً يوضح أن من شأن نظرية تدحضها الوقائع أن تستمرّ قروناً طويلة محط ثقة العلماء، لأن من الممكن الافتراض دائماً أن إدخال بعض الترتيبات على هذه النظرية من شأنه أن يبطل هذا التناقض، خصوصاً وأن «ثمن الخروج» على إحدى النظريات قد يكون باهظاً جداً، بالنسبة إلى عالِم ضمّنها كل أعماله، وأيضاً، لأنه من الممكن دوماً استحداث فرضيات مساعِدة تحظى بالتصديق، من دون أن يتسنّى التحقق من صحتها على الفور.

إن السحرة، تماماً كأهل العلم، كما يقول دوركهايم، لا يجدون صعوبة في استنباط **فرضيات مُساعِدة** لتبرير فشل نظريتهم الذي ربما علّلوه بعدم إتمام الطقوس كما يجب، أو كون الآلهة سيئة المزاج يومذاك، أو بعوامل مجهولة عطّلت سير التجربة.

كذلك يُفترض، لكي تنعدم الثقة بإحدى النظريات، أن يكون من الممكن إبدالها بنظرية منافسة. لكن تأويلات العالَم التي تأخذ بها المجتمعات التقليدية تتطوّر ببطء شديد، وسوق إنشاء النظريات تفتقر إلى الحيوية والنشاط، كما إنها أقل إتساعاً للمنافسة في النظريات الدينية منها في النظريات العلمية.

من واجبنا الإضافة، أيضاً، أن الواقع ربما أثبت بعض المعتقدات الخاطئة، فالطقوس المُعدّة لهطول المطر، أو تسهيل توالد القطعان، تقام خلال الفترة التي تكون فيها المحاصيل بحاجة إلى المطر، أي إبّان الفترة التي يُرجّح فيها هطول المطر وتزاوج الحيوانات، بحيث يمكن أن يثبت الاعتقاد بوجود علاقة سببية كاذبة بين تلازمات واقعية، ولو خادعة[17]. «علاوة على ذلك،

(17) مع أن دوركهايم كان يجهل نظرية الاستدلال الإحصائي كل الجهل، إلا من =

تجد فاعلية [الطقوس السحرية] المادية، في معطيات الملاحظة الموضوعية، إثباتاً لها، على الأقل بشكل ظاهر، فلا عجب أن يتوالد النوع الطوطمي بانتظام. غالباً ما تجري الأمور على نحو يوحي بأن الممارسات الطقسية قد آتت المفاعيل المرجوّة منها واقعيّاً في حين أن الإخفاقات لا تعدو أن تكون استثناء. ولما لم تكن الطقوس، ولاسيما الدوريّة منها، تبغي من الطبيعة إلا أن تجري في خط سيرها المعتاد، فلا عجب إن بدت هذه الأخيرة وكأنها تنصاع إليها، في أكثر الأحيان، فإذا ما حصل للمؤمن أن تمرّد على بعض دروس التجربة، فذلك بالاستناد إلى تجارب أخرى تبدو له أكثر إقناعاً. ذلك، ما يفعله العالِم، أيضاً، ولكن بطريقة أكثر منهجية» (*FE*, p. 516).

نستخلص من كلام دوركهايم هذا أن المعتقدات الجماعية التي نلاحظها في المجتمعات التقليدية، والتي تعتبر «سحرية»، لا تختلف في ماهيتها عن تلك التي نلاحظها في مجتمعاتنا. ولكن، لما كان تطوّر العِلم قد قضى نهائياً على عدد من هذه المعتقدات، فإننا نميل إلى اعتبار كل من لايزال ملتزماً بها لاعقلانياً.

هذه المعتقدات السحرية هي ـ كما يوحي دوركهايم ـ افتراضات يصوغها «البدائي» انطلاقاً من العلم الذي يعتبره مشروعاً ـ تماماً كما

= خلال الملاحظات الحدسية لجون ستيوارت ميل، فقد اكتشف منذ وضعه كتاب **الانتحار** مفهوم العلاقة الخدّاعة (تلك التي صاغها، في الأصل، يول (Yule) عام 1901). أما من الناحية التقنية فإن دوركهايم يورد في **الأشكال**، على سبيل المثال، أننا إذا صنفنا أيام السنة بحسب متغيّرتين مزدوجتين: X (تكون لها قيمتان: x = الأيام التي تمارس فيها طقوس الاستسقاء، x′ الأيام التي لا تمارس فيها طقوس الاستسقاء) وY (y = يوم ماطر، y′ = يوم غير ماطر)، فعلينا أن نتوقع أن يكون احتمال سقوط المطر بعد إتمام طقوس الاستسقاء أقوى منه قبل إتمامها.

نعتقد نحن، انطلاقاً من معرفتنا ـ بجميع أنواع العلاقات السببية التي يكون بعضها ثابتاً، في حين أن بعضها الآخر لا يقل هشاشة أو وهمية عن تلك التي يعتقد بها «البدائيون». إن تكوّن هذه المعتقدات يُعزى، تماماً كمعتقدات البدائيين، إلى اكتسابها معنى، بالنسبة إلينا، وبعبارة أخرى، إلى وجود أسباب للاعتقاد بها.

فليُسمح لي بالتوقف لحظةً عند مسألة مهمة: لماذا يعتبر دوركهايم نفسه راضياً عن نظريته في المعتقدات السحرية؟ لماذا يفضّلها على النظريات المنافسة لها؟ بل لماذا نشعر أنها أصحّ من النظريات المنافسة؟

إنّنا نجد جزءاً من الجواب عن هذه الأسئلة متضمّناً في تحليل لكتاب ليفي ـ برول: **الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا** نشره دوركهايم عام 1913 في مجلة *L'année sociologique*. لكن في كتاب **الأشكال** ما يثبت أن دوركهايم يرى نظريته مناقضة لنظرية ليفي ـ برول: «إذا صحّ أن الفكر البدائي يجبه التناقض بتلك اللامبالاة العامة والمنهجية التي نسبناها إليه [في إشارة إلى ما أورده ليفي ـ برول في كتابه **الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا**]، فقد لزم أن يتعارض من هذه الناحية، بشدة، مع الفكر الحديث الحريص على البقاء منسجماً مع ذاته باستمرار. لكننا لا نعتقد بإمكان توصيف ذهنية المجتمعات الدنيا بهذا الميل الأحادي والحصري إلى عدم التمييز» (*FE*, p. 341). «من المستبعد (...) ألاّ يكون لهذه الذهنية أي علاقة بذهنيتنا. لقد نشأ منطقنا من هذا المنطق بالذات» (*FE*, p. 340).

إذا عدنا إلى تحليل عام 1913 وجدنا أن دوركهايم، بعد توجيهه إلى ليفي ـ برول المجاملات المعهودة، يرفض رفضاً واضحاً وصريحاً فكرة التقطّع التي تشكل عصب فكر ليفي ـ برول، ما بين

الفكر الديني والبدائي، من جهة، والفكر الحديث والعلمي، من جهة ثانية. إنه يشدّد على تضمّن الفكر الحديث بعض الإجراءات الذهنية التي يقدّمها ليفي ـ برول على أنها نموذجية «للعقلية البدائية»، كقاعدة المشاركة، فالبدائيون لا يعرفون مبدأ التناقض ويستعملونه، فحسب، بل إنهم ربما أفرطوا في استعماله، عند الضرورة. وعليه، لا نرى بوضوح كيف يمكن أن يوافق دوركهايم على الفرضية القائلة بوجود «عقلية بدائية». إن الخلاف جوهريّ بينه وليفي ـ برول.

يؤكـد دوركهايم في كل تحاليله شمول الفكر الإنساني، داعياً إلى اعتبار التعارض المزعوم بين الفكر الحديث والفكر التقليدي أحد أوهام المركزية الاجتماعية. إنه يرفض التمامية التي يمثّلها ليفي ـ برول في زمانه ونيدهام في زماننا (Needham, 1972)، تلك التي تتصور أن الثقافات تتميز بقدرة غير محدودة على تكييف الأفراد وجعلهم، بالتالي، متغايرين من ثقافة إلى أخرى.

إن نظرية دوركهايم تستمد قدرتها على الإقناع من متانة ما تتضمنه من قضايا، وهي، أولاً، قضايا **حدَثية** (propositions factuelles)، مثل: نعاين في المجتمعات البدائية هذه الطقوس؛ يجهل البدائيون كل شيء عن نظريات علم الفيزياء التي تطوّرت في المجتمعات الغربية؛ لا يملك هؤلاء معرفة دقيقة وواضحة في المجال الإحصائي. نحن في غنى عن الإسهاب في تعليل مثل هذه القضايا التي يصعب إنكارها. كذلك تتألـف هذه النظرية من قضايا ذات طابع **إبيستمولوجي** (épistémologique)، مثل: إن ترجمة علاقة متبادلة إلى قضية سببية غالباً ما تكون عملية دقيقة؛ عندما تدحض الوقائع إحدى النظريات، غالباً ما يمكن استنقاذ هذه الأخيرة بوساطة فرضيات مساعدة. وهذه، أيضاً، قضايا قلما يخالطها الريب. علاوة على ذلك، تتضمن هذه النظرية **مسلـّمات** من نوع: لا سبيل إلى

الشك في أن «البدائيين» يعتقدون حقّاً ـ كما يؤكدون ـ أن لطقوسهم فاعلية سببية؛ لا سبيل إلى افتراض الآليات النفسية التي ينقاد إليها الساحر مختلفةً عن تلك التي ينقاد إليها العالِم. لماذا تبدو لنا هذه المسلمات مقبولة؟ لأن المسلمات البديلة تنبو عن التصديق، وتوحي بالاعتباطية فوراً. لذا سيفترض آخرون، أمثال فيتغنشتاين (Wittgenstein, 1967) وبياتي (Beattie, 1964)، بعد دوركهايم، أن معتقدات البدائي هي مجرّد أوهام من نتاج مخيلة المراقِب، كالقول إن «البدائي» لا يعتقد بفاعلية طقوسه، وأنه يجب أن نجد في هذه الأخيرة تعبيراً رمزيّاً عن رغبة ما. لكنه افتراض في تمام الاعتباطية، فضلاً عن تعارضه مع تأكيدات البدائيين، كما بتنا نعرف اليوم بفضل الأبحاث الإثنوغرافية(*). «لا يشكّ المواطن الأصلي في فاعلية هذه الطقوس، على الإطلاق» (*FE*, p. 475). «... فهو، إذاً، يسعى إلى الدفاع عن [الآلهة] ومساعدتها» (*FE*, p. 492). وسنرى هورتون (Horton, 1982) يؤيّد في كل سانحة موقف دوركهايم من هذه النقطة بالذات.

علاوة على ذلك، تتضمّن نظرية دوركهايم قضايا «**نفسانية**» ـ وهي كلمة أضعها بين مزدوجين، لأنها تـُحيل إلى علم النفس «الاصطلاحي» (psychologie de convention) أو إلى علم النفس «التجريدي» (psychologie «abstraite») الذي يتحدّث عنه زيمّل ـ مثل: إن ثمن التخلص من نظرية باهظ جدّاً؛ يستحيل التخلّي، إلا لأسباب قاهرة، عن نظرية تشكل موضوع اعتقاد جماعي؛ إن التخلّي عن إحدى النظريات يغدو أسهل في حال امتلاكنا نظرية بديلة؛ ليست ممارسات المزارع «البدائي» ومهاراته وليدة الخبرة وحدها؛ إنه

(*) دراسة خصائص الشعوب والإثنيّات.

يشعر بالحاجة إلى تصوّر مسارات حيوية، لا يمكن أن تكون المبادئ التي تتأسس عليها هذه الممارسات ذات منشأ تجريبي خالص؛ إنه يستعين دائماً بإطار نظري من أجل تفسير ملاحظاته التجريبية.

وحصيلة القول أن ما يجعل نظرية دوركهايم تبدو صحيحة هو، أولاً، سهولة القبول **بكل** ما تتضمنه من قضايا. لكن هذه النظرية تبدو، أيضاً، ذات متانة مدهشة في مواجهة المقاييس **الخارجية**، فهي لا تقتصر على تفسير ظاهرة السحر، بل تتناول متغيّراتها، أيضاً، في الزمان والمكان. يكفي أن نتسلّح بهذه النظرية كي نفهم من دون أدنى عناء سبب عدم توزّع الممارسات السحرية بالتساوي على المجتمعات «البدائية»، فهي، مثلاً، قليلة الانتشار في الصين الكلاسيكية وبلاد اليونان الكلاسيكية، لأن النظريات الدينية السائدة في هذين المجتمعين تشدّد على النظام الذي يتحكّم بسير الكون، من دون أن يفسح في المجال أمام القوى المتقلّبة التي يستخدمها الفكر السحري. كذلك يسهل علينا، انطلاقاً من النظرية الدوركهايمية، أن ندرك سبب ضعف انتشار السحر الأبيض والسحر الأسود (الشعوذة) في أوروبا أواخر العصر الوسيط، حيث لم يكن الفكر الأرسطي المهيمن على أوروبا يشجّع على تفسير العالم بالقوى السحرية نظراً إلى طابعه البراغماتي والطبيعاني[18]. أما الممارسات السحرية التي تطالعنا في تلك الفترة، فمأخوذة من كتاب **السحر الطبيعي**[*]، وهي عبارة عن وصفات تقنية مستمدة من افتراضات تتعلّق بالظاهرات الطبيعية التي لا تختلف عن فرضيات العالِم، من حيث المبدأ.

---

(18) Thomas (1973), Bechtel (1997).

(*) **السحر الطبيعي** (*Magia naturalis*) هو كتاب وضعه باللاتينية جيانباتيسته ديلا بورتا (Giambatiste della Porta) (1535 ـ 1615).

بالمقابل، لقد شهد عصر النهضة زوال نفوذ الأرسطية ورواج كل من الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة، لأن «أنسنيّي» القرن السادس عشر كانوا يسعون إلى إعلان «حداثتهم» بقطعهم كل صلة مع تعليم يعتبرونه بائداً. ومعلوم أن الأفلاطونية الحديثة تفوق الأرسطية انفتاحاً على التفسيرات التي تردّ العالم إلى عمل القوى الخفيّة، فإذا كانت الأساطير، في عُرف أرسطو، تفسيرات رمزية للعالم ينبغي الاحتراز من الأخذ بحرفيتها، فإنها، في نظر أفلاطون، تمثّل نظريات تفسيرية بكل معنى الكلمة. ومع رواج الأفلاطونية الحديثة، غلب الاعتقاد بأن القوى الخفيّة تفسّر الظاهرات الطبيعية، مما أدّى إلى ظهور **السحر الشيطاني** (*magia diabolica*) الذي يفسّر تطوّر عمليات السحر ولا يمت إلى **السحر الطبيعي** (*magia naturalis*) بصلة.

هكذا يتسنّى لنا بفضل نظرية دوركهايم أن نفسّر تطوّراً أصاب نظرية ليفي ـ برول بالتكذيب الجارح، وأن ندرك سبب هبوب رياح «اللاعقلانية» والشعوذة المتواصل على أوروبا، من القرن السادس عشر حتى أواسط القرن الثامن عشر، وتركّزه على الجزء الأكثر حداثة وتطوّراً من القارة، إذ كان في إيطاليا الشمالية وجنوب ألمانيا أقوى منه بكثير في جنوب إيطاليا وإسبانيا. وحصيلة القول أن هذا الإطار النظري الدوركهايمي يسمح لنا على أهون سبيل أن نفسّر تركيبة تبدو مذهلة، من الوهلة الأولى، هي تلك التي تجمع من الحداثة واللاعقلانية وتطبع بداية العصور الحديثة[19].

(19) لا يكفي الإطار الدوركهايمي، طبعاً، لشرح بعض التفاصيل، كانتشار عمليات السحر وانكفائها. هاتان الظاهرتان تخضعان لمتغيّرات كثيرة، أخصُّها المتغيّرات السياسية، وبالتالي، تبيّنان سبب تواتر هذه العمليات في الدول الألمانية الصغيرة، بنوع خاص.

كذلك تتيح لنا النظرية الدوركهايمية أن نفكّك بيسر ألغازاً مجاورة، كرسوخ المعتقدات «اللاعقلانية» لدى روّاد العلوم الحديثة، من ذلك تعليلها الدور المهم الذي مارسته الخيمياء في تكوين الكيمياء، وتبيانها لماذا كان نيوتن خيميائيا متحمّساً.

أيضاً، تخوّلنا نظرية دوركهايم أن نفهم لماذا يبدو السحر أكثر تطوّراً في المجتمعات التي يهيمن عليها نشاط اقتصادي صِدفوي، كصيد السمك والزراعة، منه في المجتمعات التي تتميّز بنشاط أقلّ صدفوية، كالقطاف، في حين تجري سائر الأشياء على وتيرة واحدة، كما سبق أن أشار إلى ذلك موس (Mauss, 1983).

أخيراً، تتيح لنا نظرية دوركهايم أن نفهم سبب تعايش العلم والسحر في أيامنا بسهولة، بل إن دوركهايم لا يجد أدنى صعوبة في التسليم بما يصحب الحداثة من حيوية لا في المشاعر الدينية وحسب، بل في أكثر التقاليد الدينية قِدماً، لذا يدين بشدّة أولئك الذين يريدون أن يروا في «الكاثوليكي المستنير في أيامنا وجهاً من وجوه الهمجيّة المتخلفة» (*FE*, p. 460).

وإذا كانت نظرية السحر لدى دوركهايم تبدو لنا مقنعة، فذلك، أيضاً، لأنها تُعيد صياغة ما يدور في ذهن الساحر بشكل مقنع، فبدلاً من أن يودعها منطقاً مختلفاً عن منطقنا، يضمّنها المنطق نفسه وأصول الاستدلال عينها، مبيّناً أن مصدر معتقداتنا هو نفسه الذي يستمد منه البدائيون معتقداتهم السحرية. باختصار، إنه يجعلها **مفهومة** من قِبلنا، كما يوضح السبب الذي يجعلنا نجد صعوبة في تفسيرها، ألا وهو أنه يشقّ علينا كثيراً تجاهل معرفتنا الخاصة. وهذه المعرفة بالذات هي التي تجعلنا نرى، إذا ما استعدنا قول فيبر المأثور، الذي أوردناه آنفاً، أن تصرّف صانع المطر هو تصرّف سحري في حين أن تصرّف صانع النار هو تصرّف غير سحري.

أخيراً، يمكننا أن نعتبر كتاب **الأشكال** نموذجيّاً، من وجهة نظر منهجية. ولا غروَ، فهو يشهد على حساسية شديدة تجاه التفسيرات الواهمة: ثمة حدوس بارزة لدى كنت، ولكن، ما تراه يقصد بتأكيده أن الزمان هو شكل **قبلي** للإحساس؟ كيف يمكن الموافقة على أن الحلم وحده كافٍ للإيحاء بمفهوم النفس؟ كيف لمقولة مؤكّدة بمثل هذا الشمول أن تنتج من مقايسة خاطئة؟ إن دوركهايم، شأن كل من فيبر وزيمّل، يقترح على عالم الاجتماع ألا يقبل في نظريته السوسيولوجية إلا قضايا نفسانية قابلة للتصديق. من الممكن القبول بأمور واقعية، حتى وإن يكن فهمها ملتبساً علينا، أما أن تترسّخ الأوهام أو يتم انتقاء مقايسات مغلوطة، بشكل دائم، فذلك ما لا يجوز القبول به. لا يصحّ الاكتفاء بافتراض أن الشخص الاجتماعي يشارك في الاحتفالات لمجرّد أنها تقليدية، بل يجب أن يتم ربطها، أيضاً، بمعتقدات تتخذ في نظره معنى. لقد تجرّأ دوركهايم على تصوير الساحر ناقداً كالعالِم، سواء بسواء. وإذا كان الساحر يختلق الفرضيات المساعدة ليبرّر إخفاقاته فما ذلك لأنه يفتقر إلى الروح النقدية، بل لأنه متشبّع بها. أما القاعدتان المنهجيتان اللتان توجّهان تحليل دوركهايم فهما: الاقتصار على اعتماد قضايا مقبولة نفسانياً؛ والتنبّه إلى كل ما يمكن تسجيله من وقائع، كأن نراعي بمنتهى الدقة كل ما يُنسب إلى النفس من خصائص، مثلاً.

تشتمل هذه النظرية، بالتأكيد، على نقاط ضعف عديدة، فضلاً عن أن المعطيات التي ترتكز عليها تحتمل النقد، لكنني تعمّدت الإغضاء عن هذه النقطة الثانية، مكتفياً بإيراد بعض الإيضاحات بشأن الأولى، وأكثر ما أردت فعله هو أن ألفت إلى نضارة هذا الكتاب وقدرته العلمية، إذ إنه لايزال، بالرغم من نقاط ضعفه، يبدو لي

قادراً على إلهام عالم الاجتماع والفيلسوف والإثنولوجي في عدد من المواضيع الأساسية.

المراجع

Aron, R. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967.

Beattie, J. *Other Cultures*. Londres: Cohen & West, 1964.

Bechtel, G. *La sorcière et l'Occident*. Paris: Plon, 1997.

Besnard, Ph. *L'anomie: ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. Paris: PUF, 1987. (Sociologie).

Black, M. *Models and Metaphers*. Ithaca; Londres: Cornell University Press, 1962.

Boudon, R. *L'art de se persuader*. Paris: Fayard, 1990. 2e éd. Paris: Le Seuil, 1991. (Points).

Boudon, R. «Durkheim et Weber: Convergences de méthodes.» in: Hirschhorn M. et J. Coenen-Huther (sous la dir. de). *Durkheim, Weber. Vers la fin des malentendus*. Paris: L'Harmattan, 1994. pp. 99-122.

Boudon, R. *Le juste et le vrai; essais sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. Paris: Fayard, 1995.

Boudon, R. «Limitation of Rational Choice Theory, Symposium Historical Sociology and Rational Choice Theory.» *American Journal of Sociology*: vol. 104, no. 3, November 1998 b. pp. 817-828.

Boudon, R. La petite flûte de Leo Strauss. *Commentaire*. autonome. 1998 c.

Boudon R. «La rationalité axiologique.» in: Mesure, S. (sous la dir. de). *La rationalité des valeurs*. Paris: PUF, 1998 a. pp. 15-57.

Cole, L. and S. Scribner. *Culture and Thought: A Psychological Introduction*. New York: Wiley, 1974.

Constant, B. *De la religion considérée dans ses sources, ses formes et ses développements*. livre 1er suivi d'extraits des autres livres. Lausanne: Coopérative Rencontre, 1971 [1824-1831]. (Payot).

Coser, L. *Refugee Scholars in America*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Durkheim, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1979. (1re éd. 1912).

Espagnat, B. d'. *Le réel voilé*. Paris: Fayard, 1994.

Evans-Pritchard, E. E. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris: Gallimard, 1972.

Firsching, H. Émile Durkheim Religionssoziologie - made in Germany? in: Krech, V. et H. Tyrell (eds.). *Religionssoziologie um 1900*. Ergon: Würzburg, 1995.

Granet, M. *Études sociologiques sur la Chine*. Paris: PUF, 1990.

Horton, R. Tradition and Modernity Revisited. in: Hollis, M. and S. Lukes. *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, 1982. pp. 201-260.

Horton, R. «Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution.» in: Horton, R. *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 a. pp. 63-104.

Horton, R. Neo-Tylorianism: Sound Sence or Sinister Prejudice. in: Horton, R. *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 b. pp. 53-62.

Horton, R. «Back to Frazer.» in: Horton, R. *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 c pp. 105-137.

James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Collier Books; London: Collier MacMillan, 1961.

Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chigaco: Chigago University Press, 1970. 2nd ed.

Lakatos, I. «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs.» in: Lakatos, I. and A. Musgrave (eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Londres: Cambridge University Press, 1979. pp. 91-196.

Levinson, H. S. *The Religious Investigations of William James*. Chapel Hill, NC. 1981.

Luckmann, T. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

Mauss, M. Esquisse d'une théorie générale de la magie. in: *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1983. pp. 1-141; texte

extrait de *L'année sociologique*: 1902-1903, en collaboration avec H. Hubert.

Needham, R. *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell, 1972.

Needham, R. «Polythetic Classification: Convergence and Consequences.» *Man, The Journal of the Royal Anthropological Institute*: New Series, vol. 10, no. 3, september 1975. pp. 347-369.

Rivière, C. *L'année sociologique*: vol. 49, no. 2, 1998. article à paraître.

Scheler, M. *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*. Paris: Gallimard, 1955. 6e éd.

Simmel, G. *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1989.

Simmel, G. *Philosophie de l'argent*. Paris: PUF, 1987.

Simmel, G. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*. Paris: PUF, 1984.

Testard, A. «L'Australie.» dans: *L'année sociologique* (1898-1913), *L'année sociologique*: vol. 48, no. 1, 1998. pp. 163-191.

Thomas, K. *Religion and the Decline of Magic*. Harmondsworth, Penguin Books, 1973.

Tocqueville, A. de. *De la démocratie en Amérique*. in: Tocqueville. *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'ancien régime et la révolution*. Introduction et notes de J.-C. Lambarti et F. Mélonio. Paris: Laffont, 1986. (Bouquins).

Weber, M. *Économie et Société*. Paris: Plon, 1971.

Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I. Tübingen: Mohr, 1988.

Whorf, B. L. *Linguistique et anthropologie. Les origines de la sémiologie*. Paris: Denoël, 1969.

Wittgenstein, L. «Bemerkungen über Frazer's The Golden Bough.» *Synthese*: vol. 17, 1967. pp. 233-253.

الفصل السادس

عقلانية تطوّر القيم

من جيل إلى جيل

يزعم بعضهم أن القيَم التقليدية تتفكك في مجتمعات «ما بعد الحداثة»، فيما يعتقد بعضهم الآخر أنهم يعاينون في النسبية الثقافية ظهور حقيقة واحدة راسخة لن تنال منها مرحلة ما بعد الحداثة، ألا وهي أن مفهومي الحقيقة والصواب قد ولّيا إلى غير ما عودة، بحيث أصبحت القيَم قضية خاصة. لكن آخرين يزعمون أن هناك انقطاعاً بين الأمس واليوم، وسواهم يتكهّن بعودة الديني جواباً هو الأكثر احتمالاً لما يخيّل إليهم أنهم يلاحظونه من اضطراب. ولكن، ماذا لو كانت انطباعات هذه السوسيولوجيا العفوية مجرد أوهام؟ يسهل علينا الشعور بأن الحاضر يشكّل انقطاعاً بالنسبة إلى الماضي، لأننا نعرف الماضي من خلال شبكات مبسّطة، في حين أن سيلاً مُربِكاً من المعطيات يكوّن الحاضر. من هنا الاهتمام البالغ بكل الكتب التي تعلن نهاية التاريخ والأخلاق والقيَم أو عودة الديني، مولّدة انطباعاً بأنها تقدّم دليل قراءة للحاضر.

إن حقائق هذه السوسيولوجيا العفوية تستحق المقارنة بما تكوّن من ملاحظات لدى سوسيولوجيا أخرى تسعى إلى الابتعاد عن

المشاعر وردود الفعل العصبية التي تثيرها الحياة الاجتماعية. إلا أنه يسهل على الأولى، مع الأسف، أن تسترعي، بجانبها الموجز والرؤيوي المعهود، اهتمام وسائل الإعلام التي أقامت نفسها طوعاً ناطقة رسمية باسمها، مما ولّد تضارباً تمّ تسجيله مراراً بين رأي وسائل الإعلام والرأي العام، وبتعبير أدقّ، بين رأي وسائل الإعلام في آراء الجمهور ومواقفه ومعتقداته وبين آراء الجمهور ومواقفه ومعتقداته، كما هي في الواقع.

إن خير طريقة لإحداث مثل هذا التباعد هي دراسة المعطيات التي يمكن استخلاصها من الأبحاث الميدانية، وسنستند هنا إلى تلك المتعلّقة بالقيم العالمية، والتي وضع إنغلهارت (Inglehart, 1998) معطياتها بتصرّف الجمهور في **مصدر قيم** (*Sourcebook*) يغطي أكثر من أربعين مجتمعاً يمثلون 70 في المئة من مجموع سكان العالم، ويتضمن أجوبة عن مجموعة أسئلة طُرحت على ألف شخص في كل بلد. تتضمن الاستمارة المذكورة عدداً وفيراً من الأسئلة، ويمكن اعتماد **كتاب المصدر** هذا على أكثر من وجه. لكنني اخترت، من جهتي، أن أحصر عنايتي بمجموعة ضئيلة من البلدان الغربية تتمثل في فرنسا وألمانيا الغربية وبريطانيا وإيطاليا والسويد والولايات المتحدة الأميركية وكندا، مركِّزاً اهتمامي على ما تظهره الأجوبة من اختلافات بالنظر إلى متغيّرتين اثنتين هما: **السن** و**المستوى العلمي**. أما إذا كنت قد صرفت النظر عن سائر البلدان، فما ذلك، طبعاً، من باب عدم الاهتمام، بل لأنه يستحيل معالجة كل المواضيع في آن معاً.

ولكن، لماذا عامل السن؟ لأن المقارنة بين الأجوبة بحسب الفئات العُمرية، تخوّلنا استخلاص معطيات ثابتة من صورة دينامية، معطيات يقتضي تأويلها بعناية، من دون شك، نظراً إلى ما ينطوي

عليه الانتقال من الستاتيكا المقارِنة (statique comparative) إلى الديناميكا المقارِنة(*) (dynamique comparative) من مجازفة. ولماذا التصنيف بحسب المستوى العلمي؟ لأن جزءاً من الاختلافات الناجمة عن عامل السن مردُّه إلى اختلافات في المستوى العلمي، مما يجعل النتائج المتعلّقة بهذين العاملين تصبّ، أكثر الأحيان، في نفس الاتجاه.

كذلك سأحاول، بعد عرضي النتائج التي يمكن الخروج بها من هذا التحليل، أن أبيّن أن تفسيرها ممكن بالسير على الدروب التي شقـّها علماء الاجتماع الكلاسيكيون واستكمالها. لقد انطلق توكفيل وفيبر ودوركهايم جميعهم من افتراض مؤدّاه أن آلية الانتقاء العقلاني للأفكار تؤدي دور جهير متـّصل(**) (basse continue) في تطور تاريخ العالم الغربي، وفي رأي فيبر أن عالم الأفكار الأخلاقية والسياسية والدينية، كعالم الأفكار العلمية، يخضع لمسار عقلنة واسع الانتشار.

وغنيٌّ عن القول أنني لم أحاول تطبيق هذا الإطار التحليلي على كل ما طرحه المحققون من أسئلة. وسيلحظ القارئ بيسر لدى رؤيته هوامش أسفل الصفحات، أن هذه المجموعة الفرعية، وإن كانت تقتطع من كمّ الأرقام الهائل في **كتاب المصدر** مجموعة فرعية من المعطيات، تتخذ شكل غابة كثيفة من النواقل (vecteurs).

لقد أبقيت، في ما خصّ ألمانيا، على المعطيات المتعلـّقة بألمانيا الغربية، مما يتيح لي الإشارة إلى أن الأبحاث الميدانية التي

(*) نسبةً إلى علمي الاجتماع الديناميكي الذي يبحث في الترقّي الاجتماعي، وعلم الاجتماع السكوني الذي يبحث في توازن المجتمعات.

(**) لحن موسيقي خفيض ومتواصل، يُعرف بـ «الجهير».

بُني عليها الكتاب المذكور، قد أجريت في مرحلة زمنية كانت فيها ألمانيا لاتزال منقسمة إلى دولتين، كون هذه المعطيات قد جُمعت بين عامي 1990 و1993. وما يؤسفني، بالمناسبة، هو أن هذه المعطيات لا تفرّق بين مكوّنات كندا الأساسية، إذ يبدو، في كثير من الحالات، أن التواترات تتراوح ما بين مكوِّنات الولايات المتحدة ومكوِّنات أوروبا، وإن تكن، عموماً، أقرب إلى مكوِّنات الولايات المتحدة. ولو تم تقسيمها لسهل علينا ربما تفسير هذا الواقع. ومع أن تاريخ هذه المعطيات يعود إلى عشر سنوات خلت، فإنني أشعر أن الكثير من التحاليل التي يمكن استخلاصها منها، لاتزال تصحّ حتى في أيامنا هذه.

ولما كان الغرض من دراستي هو أن أثبت أن الآراء تشفّ عن أنظمة من الأسباب المقولبة وفقاً للإطار المحيط، فقد اعتبرت أن من الممكن الاكتفاء بما تم لإنغلهارت جمعه من معطيات، بغض النظر عن الأبحاث الميدانية الأكثر حداثة. ولو وسّعنا دائرة دراستنا لتشمل مجمل بلدان العالم الغربي، وليس إلى سبعة منها، فقط، أو قمنا بتحليل أبحاث أكثر حداثة، لجاءت نتائج هذا التحليل، من منطلق الغرض المذكور، متطابقة، في خطوطها العريضة، كما يُستدل بالعودة إلى **كتاب المصدر**.

ما تكشفه لنا المعطيات

تكشف لنا هذه المعطيات، **أولاً**، أن الشبيبة الأميركية الثورية، في الظاهر، تلك المسمّاة بطلاب **حركة حرية التعبير** (Free Speech Movement)، كانت في ستينيات القرن الماضي، كما أثبت كنيستون (Keniston, 1968)، تؤيّد قيم ذويها، لا بل ترغب في تعميقها: تعميق الديمقراطية والاستقلالية الفردية. بيد أن عدداً لا يُستهان به من

المحلّلين الذين عاصروا أحداث الستينيات هذه كانوا يرون فيها انفصاماً وانقطاعاً، وإن لم يكونوا متفقين على تفسيرها. ولايزال كثير من المنظّرين في يومنا الحاضر متفقين، هم أيضاً، على حصول انقطاع بين الأمس واليوم، في حين توجب المعطيات أن نرى تواصلاً بينهما.

ما يسترعي النظر، **ثانياً**، هو الطابع التدرّجي والراسخ قومياً لما نلاحظه في القيم من تغيّرات، فمن التطوّرات ما يسير في الاتجاه عينه في كل البلدان، ولكن، مع مراعاة وتيرة كل بلد وخصائصه وتاريخه، علماً بأن وتيرة الأمس تفرض وتيرة اليوم، فإذا كان معدّل الإلحاد مرتفعاً في السويد ويواصل ارتفاعه ببطء، فإنه أدنى منه بكثير في إيطاليا، حيث يرتفع، أيضاً، ولكن باعتدال.

ثالثاً، ينتج من التحليل الآتي أن العدمية أو ـ مناوبةً ـ خصخصة القيم (privatisation des valeurs) التي يجري تقديمها كميّزة ما بعد حداثية، هما مجرّد وجهتي نظر فكريتين. إن السلطة هي أكثر تعرّضاً لطعن الشبيبة منها لهجمات جماعة الأصغر سناً. لكن تراجع احترام السلطة لا ينمّ عن ضمور القيم، بل يشير إلى أن السلطة لا تكون مقبولة إلا إذا برّرت نفسها. وبعبارة فيبرية، لقد بات القبول بالسلطة **العقلانية** أيسر من القبول بالسلطة **الكاريزمية** أو السلطة **التقليدية**. هذا الانزياح يفصح عن توطّد قيمة إسمها: كرامة الفرد.

باختصار، لقد ظل حس القيَم قائماً، بدليل ما لمسناه من إجماع على الكثير من الأحكام القيمية. كما أمكننا تسجيل بعض الانزياحات نحو مواضيع عديدة تتعيّن في نفس الاتجاه، وهي: الاهتمام بتعميق احترام الشخص الإنساني؛ البحث عن خفض مستوى تحكّم السلطة على الفرد بمختلف أشكالها: السياسية، الدينية والأيديولوجية... إلخ؛ تضاؤل الاعتقاد تدريجياً بالحقائق الجاهزة

[أي المقبولة]؛ تضاؤل الاعتقاد تدريجيّاً بسهولة التمييز بين الخير والشر، لكن الاعتقاد بوجود الحقائق ظل قائماً، وكذلك القبول بالتمييز بين الخير والشر. لقد ازداد التسامح تجاه الانحرافات الخلقية، لا بسبب فقدان حس القيم، بل لأن التسامح بات يعتبر قيمة محورية، في حدّ ذاته. وليس مردّ هذا الاعتبار إلى مبدأ يستطيع كلٌّ بموجبه أن يختار قِيَمَه بحريّة، بل إلى عدم اعتبار الحقيقة، في هذا المجال، معطى جاهزاً سلفاً. وهكذا، فالملاحظ، لدى فئة الشبيبة الأصغر سناً كما لدى فئة الأكثر علماً، هو تطوّر في الروح النقدية أكثر منه استعاضة عن الإيمان بالشكوكية، علماً بأن التوجهات هي نفسها في المجال الديني، حيث يزداد اعتبار الدين مصدراً من جملة مصادر أخرى للسلطة الأخلاقية، ويُنظر إلى العقيدة بعين النقد، أكثر من أي وقت مضى، سواء من قِبَل فئة الشبيبة أو من فئة الأكثر علماً.

وبكلمة موجزة، إننا نتبيّن في معطيات إنغلهارت تطوراً للمجتمعات الغربية في اتجاه تعميق الفردانية وعقلنة القيم. لكن لعلي أستبق هنا بقول ما يجب قوله لاحقاً، وما يجدر أن أحصر عنايتي به الآن هو تدعيم هذه الطروحات، ليس إلاّ.

استمرارية القيم وتبدّلها

في ما يتعلق **بالعائلة**، مثلاً: لقد ردّت الغالبية الساحقة من الشبيبة بالإيجاب على السؤال الرامي إلى معرفة ما إذا كانت تُعتبر، في نظرهم، مهمة، أي بمعدّل 92 في المئة في الولايات المتحدة، و89 في المئة في كندا، و83 في المئة في إيطاليا، و85 في المئة في السويد، و77 في المئة في فرنسا، و54 في المئة في ألمانيا، و87 في المئة في بريطانيا. صحيح أننا نسجّل تراجعاً ضئيلاً لأهمية العائلة،

إذا ما قارنّا هذه الأجوبة بأجوبة الجيل الأكبر سناً، والتي جاءت، تقريباً في كل البلدان، تفوق الأولى إيجاباً، لاسيما في ألمانيا حيث سجّلت النسبة ارتفاعاً واضحاً، ولكن، من دون أن نلحظ أي انقطاع، بل فوجئنا برسوخ قيمة العائلة. هذا المثال الذي يظهر أهمية العائلة يتيح لي أن أوضح أن اهتمامي هنا ينصبّ، إلا استثناءً، على تعليل الاختلافات بين البلدان السبعة، كما هي الحال بالنسبة إلى ظاهرة التدنّي الشديد في مستوى الأهمية المعطاة إلى العائلة من قِبل الشبيبة الألمانية، وهي ظاهرة تستدعي اللجوء إلى معطيات إضافية[1].

وكما تأكد لنا، بالعودة إلى **كتاب المصدر**، رسوخ أهمية العائلة، كذلك يمكن التأكد من بقاء الزواج قيمة راسخة، وتقييم الأمانة الزوجية إيجاباً، واعتبار المستجوَبين في البلدان المختارة، كلهم تقريباً، أن الأولاد هم بحاجة إلى والديهم، ولهم واجبات تجاههم.

والملاحظ أيضاً أن التشديد على بعض القيَم هو أقوى لدى

---

(1) لما كان الغرض في الحواشي هو تبيان النزوع العام إلى عقلنة القيم، فقد أردت أن أظهر هذا التقارب آخذا بالاعتبار أكبر عدد ممكن من الأسئلة، كما إنني اخترت طريقة عرض تؤثر كمية المعلومات المحفوظة على وضوح القراءة. كذلك لما كان يستحيل تقديم المعلومات التي تحتويها الحواشي بشكل جداول، فقد استعملت صيغة «نواقليّة» (vectoriel) لتقديم المعطيات: فلنأخذ هذه المسألة، على سبيل المثال: «هل العائلة مهمة بالنسبة إليك؟». يجري تمثيل كل من البلدان المختارة (فرنسا، ألمانيا الغربية، بريطانيا، السويد، إيطاليا، الولايات المتحدة، كندا)، يكون بناقلين: الأول، يبيّن النسبة المئوية لنوع معيّن من الأجوبة هو، هنا، الأجوبة الإيجابية من قِبَل فئتي الأكبر سناً (من 50 سنة فما فوق) والأصغر سناً (16-29 سنة)، على التوالي، في حين يبيّن الناقل الثاني، على التوالي أيضاً، النسبة المئوية لأجوبة من النوع عينه تم رصدها للفئتين المذكورتين، على أساس المستوى العلمي. أهمية العائلة (نعم في المئة): فرنسا: (85 77) (79 81)؛ ألمانيا: (77 54) (75 67)؛ بريطانيا: (86 87) (88 87)؛ السويد: (86 85) (87 91)؛ إيطاليا: (90 83) (89 73)؛ الولايات المتحدة: (92 92) (91 92)؛ كندا: (94 89) (92 89).

الأصغر سناً، وأن تطوّرات متقاربة تظهر من بلد إلى آخر. من ذلك أن احترام كرامة الآخر ليس قيمة جديدة، لكن فئة الأصغر سناً تشترطه بإلحاح في الوقت الذي يزداد مجال تطبيقه اتساعاً.

من المؤكد، إذاً، أننا نلحظ تطوّرات. غير أن هذه التطورات هي أقلّ سرعة وأكثر تواصلاً مما يقال، كما إنها لا تدل على زوال الحس بالقيم، بل على تغيرات تعكس تبدّلاً في توازنات القيم. وإن استعراضاً سريعاً لعدد من الموضوعات الأخرى من شأنه أن يقنعنا بذلك.

العمل

لاتزال القيم المتعلقة بالعمل، هي أيضاً، قائمة، مع الإشارة إلى أن نشدان التفتّح الشخصي في مجال العمل يفوق إلى حد بعيد ما يؤمنه هذا العمل أو ذاك من مكاسب مادية. وما نشهده في أوساط العمل ليس رفضاً للسلطة، بل صعوبة متنامية في الخضوع الأعمى لها. وليس يُعزى ذلك إلى زوال للقيم، بل بالعكس، إلى تطلّب احترام الفرد، حتى في الحالات التي يستطيع الرئيس الأعلى فيها أن يباهي بسلطته المعنوية والتقنية.

من بين وجوه العمل المختلفة يحظى الأجر بأهمية ظاهرة تتعاظم لدى فئة الأصغر سناً وتميل إلى التناقص مع ارتفاع المستوى العلمي، إلا في كندا[2]. نخرج من ذلك باستنتاج كلاسيكي مؤدّاه أنه بقدر ما يرتفع المستوى العلمي يتضاءل اهتمام العامل بجوانب العمل

(2) وجوه العمل المهمّة: أجر جيد (نعم في المئة): فرنسا: (47 61) (54 51)؛ ألمانيا: (68 79) (74 70)؛ بريطانيا: (58 79) (70 66)؛ السويد: (70 80) (76 68)؛ إيطاليا: (71 72) (73 56)؛ الولايات المتحدة: (82 91) (86 86)؛ كندا: (69 81) (75 77).

المادية وإتاحته فرصة تحقيق الذات. مع ذلك، فإن نسبة ضئيلة من المستجوَين تقول إنها تعمل فقط من أجل كسب المال[3]. أما طلب المبادرة فإنه الأقوى في كل مكان، لكنه، في ست من أصل سبع دول، أشد إلحاحاً لدى فئة الأصغر سناً منه لدى الكبار. إن طلب المبادرة هذا يقوى، بشكل ملموس مع ارتفاع المستوى العلمي، حيث المطلوب مسؤوليات كبيرة وعمل مهم. إن الطلب شديد بهذا الخصوص، وهو يتعاظم في صفوف فئة الأصغر سناً والأوفر علماً، إلا في فرنسا، حيث تتركّز الأهمية على تحقيق شيء محدّد، وتتدنّى نسبة الانصياع إلى التعليمات بصورة عمياء في فئة الأصغر سناً، علماً بأن الأميركيين هم الأكثر انصياعاً. لكنّ الاقتناع بالأوامر المعطاة ليس مطلوباً دائماً[4]. أخيراً، هناك نسبة ضئيلة جداً من المستجوبَين توافق

---

(3) وجوه العمل المهمّة: **الكسب** (نعم في المئة): فرنسا: (8 10) (9 7)؛ ألمانيا: (11 7) (10 4)؛ بريطانيا: (5 11) (8 3)؛ السويد: (6 9) (8 5)؛ إيطاليا: (8 10) (8 11)؛ الولايات المتحدة: (11 14) (13 11)؛ كندا: (8 11) (10 9)؛ **المبادرة**: فرنسا: (35 42) (30 54)؛ ألمانيا: (48 66) (51 84)؛ بريطانيا: (40 52) (38 72)؛ السويد: (66 73) (65 78)؛ إيطاليا: (36 54) (43 64)؛ الولايات المتحدة: (51 47) (45 65)؛ كندا: (50 54) (42 61)؛ **تحقيق شيء محدّد**: فرنسا: (40 42) (39 43)؛ ألمانيا: (59 65) (60 72)؛ بريطانيا: (63 69) (60 85)؛ السويد: (84 80) (84 88)؛ إيطاليا: (43 61) (50 65)؛ الولايات المتحدة: (72 71) (66 80)؛ كندا: (71 74) (65 79)؛ **مزاولة مسؤولية**: فرنسا: (54 56) (48 61)؛ ألمانيا: (52 52) (50 68)؛ بريطانيا: (40 39) (37 59)؛ السويد: (73 73) (71 73)؛ إيطاليا: (30 35) (32 31)؛ الولايات المتحدة: (54 56) (54 62)؛ كندا: (54 58) (52 58)؛ **عمل مهمّ**: فرنسا: (50 67) (52 67)؛ ألمانيا: (62 79) (68 81)؛ بريطانيا: (67 78) (68 83)؛ السويد: (77 84) (72 85)؛ إيطاليا: (51 61) (56 58)؛ الولايات المتحدة: (66 74) (61 78)؛ كندا: (69 75) (62 80).

(4) في العمل، **ضرورة التقيّد دائماً بالتعليمات** (نعم في المئة): فرنسا: (42 32) (38 27)؛ ألمانيا: (48 30) (45 32)؛ بريطانيا: (46 44) (44 39)؛ السويد: (51 38) (49 46)؛ إيطاليا: (36 25) (31 19)؛ الولايات المتحدة: (68 59) (59 60)؛ كندا: (59 47) (57 45)؛ **ضرورة الاقتناع أولاً** (نعم في المئة): فرنسا: (41 49) (45 56)؛ ألمانيا: (22 29) (20 29)؛ بريطانيا: (40 45) (45 39)؛ السويد: (38 45) (39 39)؛ إيطاليا: (47 44) (46 57)؛ الولايات المتحدة: (21 25) (22 22)؛ كندا: (27 29) (25 35).

على حصر معنى الحياة بالعمل، وبتعبير أدقّ، على اعتباره أبرز وجوه الحياة وأهمها.

مجمل القول أن هناك إصراراً متزايداً من قِبَل فئة الشبيبة على ألاّ يكون العمل إكراهاً، بل فرصة لتحقيق الذات، وأن يُنظر إلى العامل كشخص قادر على أخذ المبادرة وتحمّل المسؤولية. لكن أحداً لا يريد أن يختصر بالعمل معنى الحياة، أي أن تكون الحياة في المجال العام أهم من الحياة في المجال الخاص. وهكذا يمكننا أن نرى على خلفية هذه النتائج، تأكيداً للقيم الفردانية.

السياسة

كذلك لا نتبيّن في معطيات إنغلهارت انحلالاً للمعتقدات في مزايا **الديمقراطية**، بل نزوعاً إلى تعميق هذه الأخيرة، ولا خيبة أمل تفضي إلى إرادة الانسحاب، بل خيبة أمل نقّادة تضاعف رغبة المساهمة في تعميقها.

إن نسبة الاهتمام بالسياسة لدى فئة الأصغر سناً لا تفوق ما هي عليه في الفئة الأخرى، لكنها ترتفع بارتفاع مستوى التعليم. ولما كانت فئة الأصغر سناً تملك في متوسّطها الإجمالي مستوى علميّاً أعلى، فقد جاز الاستنتاج أن الشبيبة ذات المستوى العلمي الأدنى هي أميَل إلى عدم الاهتمام بالسياسة. إن لمستوى التعليم تأثيراً بالغاً، في هذا الشأن، (من دون أن يمكننا، في ضوء معطيات إنغلهارت، إثبات عدم تراجعه أيضاً لدى الشبيبة ذات المستوى العلمي العالي). ينبغي أن تتوافر لدينا معطيات أكثر دقّة كي نقرر ما إذا كانت تلك حقيقة الأمر، فإذا ثبت ذلك، فعلاً، وجب أن نتساءل عما إذا كان السبب هو العولمة، بالدرجة الأولى، تلك التي، بتشديدها على أولوية الاقتصاد، تؤدّي، على حد زعم غيدنز (Giddens, 1999) إلى

انخفاض مستوى الاهتمام بالسياسة. حسبنا الإشارة، في غياب المعلومات بشأن هذه القضايا التي ربما كانت ترتبط مباشرة بالمعطيات التي أستخدمها هنا، إلى أن نسبة الاهتمام بالسياسة ترتفع حيثما كان مع ارتفاع مستوى التعليم، على نحوٍ ملحوظ[5].

ولئن صحّ أن السخط على النظام السياسي القائم هو أشد لدى فئة الأصغر سنّاً، فإن إرادة العمل السياسي لديها، أيضاً، لا تلين[6]. إن إرادة العمل السياسي ـ التي يقتضي التمييز بينها وبين الاهتمام بالسياسة كما يمارسها السياسيون ـ ليست أضعف، إطلاقاً، لدى فئة الأصغر سناً، بل إن هذه الأخيرة هي، بالعكس، أكثر استعداداً من فئة الأكبر سنّاً لممارسة المقاطعة والانخراط في الإضرابات غير المشروعة والتظاهر واللجوء إلى احتلال المباني، وسوى ذلك. وبقدر ما يرتفع مستوى التعليم تتضاعف إرادة العمل المباشر هذه. إن النتائج التي يتسبب بها متغيّرا السن والتعليم، تصبّ، هنا، في الاتجاه نفسه، مما يخوّلنا الخروج بانطباع مؤدّاه أن الاهتمام بالسياسة لم يتضاءل، بل إنه، بالعكس، يميل إلى التزايد، لكن الثقة هي التي تدنّت بالهيئات السياسية القائمة على تحقيق الأهداف السياسية المرجوّة، مما جعل العزم على المساهمة في تحقيق هذه الأهداف عن طريق العمل المباشر يتضاعف بتضاعف مستوى التعليم.

---

(5) **أهمية السياسة** (نعم في المئة): فرنسا: (36 30) (28 47)؛ ألمانيا: (44 38) (36 65)؛ بريطانيا: (43 39) (37 58)؛ السويد: (52 41) (40 59)؛ إيطاليا: (27 35) (29 48)؛ الولايات المتحدة: (56 48) (49 57)؛ كندا: (59 39) (42 55). **الاهتمام بالسياسة** (نعم في المئة): فرنسا: (42 31) (32 57)؛ ألمانيا: (68 62) (64 95)؛ بريطانيا: (50 43) (42 72)؛ السويد: (54 39) (37 66)؛ إيطاليا: (25 30) (26 53)؛ الولايات المتحدة: (62 54) (53 72)؛ كندا: (67 49) (50 68).

(6) لقد أثبتت صحة هذه النقطة معطياتٌ حديثة، بشأن فرنسا، مثلاً: (Galland, Roudet, 2001).

باختصار، ربما كانت هذه المعطيات تعكس أكثر ما تعكس تنامي إرادة المشاركة عن طريق العمل المباشر في تفعيل الديمقراطية، بحيث يُتوقّع أن تؤدّي المطالبة المذكورة، على المدى البعيد، إلى توطيد الديمقراطية المباشرة على المستوى المحلي، وإلى المطالبة باللجوء إلى إجراء استطلاعات شعبية أكثر تواتراً على المستوى القومي. وما يبرر دور استطلاعات الرأي المتعاظم في الحياة الديمقراطية هو توافقها مع طلب يتمثل في إعطاء الجمهور فرصة التعبير عن رأيه في الفترات الفاصلة بين الانتخابات. إنها وريثة نوع من التصويت يعرف باسم **«الاقتراع بالقشّ»**[*] (straw votes).

أما بالنسبة إلى وسائل المشاركة المباشرة، والتي أتيت إلى ذكر بعضها منذ قليل، من احتلال مبانٍ وتظاهرات... إلخ[7]، فإن **عريضة الاحتجاج** وحدها تبدو في تراجع، حيثما كان، لدى أصحاب

(*) أو الاقتراع الأبيض: هو تصويت غير رسمي، يشير إلى اتجاه الرأي نحو مرشح معيّن أو قضية.

(7) العمل السياسي: **المشاركة في: المقاطعة** (نعم في المئة، عند الاقتضاء): فرنسا: (30 52) (33 51)؛ ألمانيا: (27 48) (31 43)؛ بريطانيا: (23 44) (32 47)؛ السويد: (55 69) (60 61)؛ إيطاليا: (33 58) (44 50)؛ الولايات المتحدة: (39 57) (39 48)؛ كندا: (34 56) (31 48)؛ **مظاهرة قانونية**: فرنسا: (22 45) (29 36)؛ ألمانيا: (32 49) (40 39)؛ بريطانيا: (21 48) (31 41)؛ السويد: (51 67) (58 48)؛ إيطاليا: (33 43) (38 37)؛ الولايات المتحدة: (36 62) (34 48)؛ كندا: (30 55) (30 47)؛ **إضرابات غير مشروعة**: فرنسا: (12 35) (18 36)؛ ألمانيا: (5 25) (9 26)؛ بريطانيا: (9 33) (17 28)؛ السويد: (17 62) (32 42)؛ إيطاليا: (6 30) (17 25)؛ الولايات المتحدة: (19 52) (23 40)؛ كندا: (14 43) (18 37)؛ **احتلال مبانٍ**: فرنسا: (11 36) (21 32)؛ ألمانيا: (4 19) (7 19)؛ بريطانيا: (4 17) (9 15)؛ السويد: (5 36) (11 25)؛ إيطاليا: (10 32) (19 18)؛ الولايات المتحدة: (10 31) (12 24)؛ كندا: (9 34) (16 27)؛ **تقديم عريضة احتجاج**: فرنسا: (28 37) (34 21)؛ ألمانيا: (35 32) (35 16)؛ بريطانيا: (21 15) (18 14)؛ السويد: (29 22) (31 13)؛ إيطاليا: (35 38) (36 18)؛ الولايات المتحدة: (18 31) (25 13) كندا: (18 17) (21 11).

المستوى العلمي العالي، ربما لأنها أحد أشكال العمل المباشر والقليل الفاعلية، ووليدة زمن كانت فيه السياسة أكثر تحدداً بدائرة السياسيين مما هي عليه اليوم. هذا التراجع كفيل بأن يوقظ مشاعر الحنين، لاسيما لدى بعض المثقفين الفرنسيين، نظراً إلى ما كانت تحظى به هذه العريضة من أهمّية إن لم يكن في الحياة السياسية الفرنسية، فعلى الأقل، لدى المثقفين الملتزمين. لقد كانت من الأهمية بحيث كرّس أحد المؤرّخين لتاريخ عريضة الاحتجاج في فرنسا أعمالاً في منتهى الدقة (Sirinelli, 1990).

ثمة تطوّر آخر بارز يرتبط بنهاية الأيديولوجيات، حيث لم يعد أحد يؤمن بالحلول السياسية المتطرّفة، فبينما التطرّف آخذ بالانهيار من كل جانب[8]، بدأ يظهر اتجاه نحو الإصلاح التدريجي، لاسيّما لدى فريق الشباب، حتى ليصحّ أن نُلحف النسيان الفكرة القائلة إن الشبيبة ـ ربما باستثناء القسم الأكثر تهميشاً منها ـ تنزلق إلى التطرّف. إن المنادين بالإصلاح التدريجي هم أوفر عدداً في صفوف الشبيبة منهم في صفوف المتقدّمين سنّاً، إلا في فرنسا، حيث بلغ تأثير الأيديولوجيا من القوة حدّاً جعل السياسة هي **المحرّك الأول** (*primum movens*) للتغيير الاجتماعي، بعكس البلدان الأخرى، حيث ولّى زمن الاعتقاد بأن مُتغيِّرة واحدة يمكن أن تقرّر بشأن المتغيرات الأخرى (علماً بأن هذه المسلّمة تمثّل شكلاً مأثوراً ومبالغاً فيه من أشكال الاختزال التي تميّز الأيديولوجيا).

---

(8) التغيير المجتمعي (sociétal) (في المئة، من أجل تغيير راديكالي): فرنسا: (2 6) (5 2)؛ ألمانيا: (2 2) (1 3)؛ بريطانيا: (4 7) (6 3)؛ السويد: (3 9) (7 2)؛ إيطاليا: (6 10) (7 9)؛ الولايات المتحدة: (6 9) (9 5)؛ كندا: (4 8) (8 4)؛ (في المئة، من أجل إصلاح تدريجي): فرنسا: (79 70) (70 81)؛ ألمانيا: (55 75) (62 75)؛ بريطانيا: (75 85) (77 93)؛ السويد: (83 87) (79 94)؛ إيطاليا: (81 82) (83 73)؛ الولايات المتحدة: (69 80) (67 84)؛ كندا: (79 82) (73 88).

باختصار، لايزال الاعتقاد بتأثير رجل السياسة قائماً أكثر من أي وقت مضى من غير أن يُعتبر التغيير الاجتماعي صنيعته بالدرجة الأولى، ودون ذلك، أيضاً، الاعتقاد بوجود مجتمع مثالي، حيث إنه، عدا الميل إلى رفض استئثار السياسيين بالسياسة، لم يعد أحد يعتقد بالأيديولوجيا، والكل ابتعد عن الراديكالية وبات يعتزم العمل إلى جانب السياسيين في المعترك السياسي، كما غلب الإيمان بالإصلاح على الإيمان بالثورة، ربما بسبب تزايد حس التعقُّد. يُضاف إلى ما تقدّم دور التربية في تشجيع هذه الميول. وحتى لو لم تعطِ المناهج التربوية دائماً الانطباع بأنها تعمل بطريقة مُرضية، فإنها تبدو قادرة على المساهمة في تطوّر حسّ التعقُّد لدى الفرد، ولنقل حسّ الواقعية.

أخيراً، يبدو لي أن هناك سلسلة أخرى من النتائج الجديرة بالذكر، هي تلك التي تتعلّق بتقييم المساواة والحرية. وقد تبيّن أن فريق الأكثر علماً هو الأكثر تثميناً للحرية، إلا في المملكة المتحدة[9]، حيث تُعطى الأهمية «**لحقوق الـ**» (droits de) أكثر منها «**للحقوق في**» (droits à) (كي نستخدم تعبير أشعيا برلين (Isaiah Berlin)، أو كما يمكن القول أيضاً، تعطى أهمية **لحقوق الحرية** (droits -liberté) أكثر منها **لحقوق الدائنية**[*] (droits - créance). لكننا، مع ذلك، نسجل طلباً قويّاً في مجال **حقوق الدائنية**.

أخيراً، يبدو اليسار للمستجوبين، من كل البلدان تقريباً، أنه الأكثر غنى بالأفكار، بدليل ارتفاع معدّل التعاطف مع اليسار لدى

---

(9) **الحرية أهم من المساواة** (نعم في المئة): فرنسا: (53 53) (51 63)؛ ألمانيا: (63 69) (64 70)؛ بريطانيا: (68 63) (65 63)؛ السويد: (65 66) (60 75)؛ إيطاليا: (46 45) (46 49)؛ الولايات المتحدة: (74 68) (67 73)؛ كندا: (63 61) (60 62).

(*) هي نفسها الحقوق الشخصية.

الأصغر سناً، ومع تقدّم المستوى العلمي. لكننا نلحظ استثناء واحداً، في السويد، ربما كان ناتجاً من ظاهرة التآكل والتخمة (phénomène d'usure et de saturation) الناجمة، هي أيضاً بدورها، عن إمساك الاشتراكية الديمقراطية فترة طويلة بزمام السلطة في البلاد المذكورة[10]. أما معدّل الانجذاب نحو الوسط، فإنه ينخفض بنسبة ارتفاع المستوى العلمي، ربما لأن السياسيين الوسطيين يُعتبرون أكثر حرصاً على الحلول الوسطى والتسويات منهم على الأفكار والمبادىء. بيد أن انخفاض شعبية هذه الوسطية لا يحول دون رفض الراديكالية والميل إلى الإصلاح.

ولا بأس، عند هذه النقطة، من التنويه بتحليل ثانوي مثير للاهتمام أجراه فورسيه (Forsé) (1999) لمعطيات البحث الميداني بشأن القيم الأوروبية، حيث يتبيّن أن الانجذاب نحو الليبرالية الاقتصادية يشتدّ مع ارتفاع مستوى التعليم، ذلك أنه، بقدر ما يرتفع مستوى التعليم، تخفّ نزعة التدخل في الشأن الاقتصادي. كذلك تلفت الدراسة عينها إلى أن هناك، إضافة إلى تأثيرات العلم الفردية، تأثيرات أخرى تمارسها تقاليد الفكر القومية، حيث يُستدل، بالنظر إلى هذه المعطيات، على أن الأسبان هم أكثر الأوروبيين ميلاً إلى التدخّل في الشأن الاقتصادي. وستكون لي عودة إلى هذه النقطة لدى استعراضي الآراء المتعلقة بوسائل مكافحة البطالة.

الدين

في ما يتعلق بالدين، نلاحظ، حيثما كان، ميلاً إلى انخفاض

---

(10) **تحديد الانتماء الذاتي يمين - يسار** (في المئة، يسار): فرنسا: (35 42) (38 48)؛ ألمانيا: (20 38) (25 41)؛ بريطانيا: (20 29) (24 30)؛ السويد: (22 25) (31 23)؛ إيطاليا: (34 42) (40 59)؛ الولايات المتحدة: (14 17) (14 22)؛ كندا: (10 17) (12 21).

معدّل التديّن في فئة الشبيبة، فعلى السؤال: «أيُّ العناصر هو الأهم في حياتك: العمل، العائلة، الأصدقاء، التسلية، السياسة، الدين؟» جاء اختيار الدين في فرنسا بنسبة 8 في المئة من قِبَل المستجوَبين بين 16 و29 عاماً، في مقابل 23 في المئة لمن يربو عمرهم على الـ 50 عاماً. حتى في الولايات المتحدة الأميركية، حيث مستوى التديّن أعلى من ذلك بكثير، كان الانخفاض بارزاً: من 61 في المئة إلى 46 في المئة. أما العلاقة مع المستوى العلمي فهي دون ذلك وضوحاً، إذ إن نسبة أولئك الذين يعتبرون الدين مهمّاً تتدنّى بتدنّي المستوى العلمي في الولايات المتحدة (من 59 إلى 46 في المئة) وكندا (من 45 إلى 23 في المئة)، وإذا كانت شديدة الانخفاض وتتناقص ببطء، في ألمانيا (من 15 إلى 11 في المئة)، فهي تحافظ على انخفاضها في فرنسا (15 في المئة، 15 في المئة)، وبريطانيا العظمى (17 في المئة، 17 في المئة)، في حين تسجّل ارتفاعاً في السويد (من 8 إلى 15 في المئة) وإيطاليا (من 35 إلى 40 في المئة). لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن نسبة اعتبار الدين من العناصر المهمة في الحياة غالباً ما كانت دون ما هي عليه بالنسبة إلى العائلة، وحتى العمل والأصدقاء والسياسة والتسلية. ولئن صح، في المطلق، أن نسبة ضمور الدين تتفاوت بشدة بين بلد وآخر، فإن النتائج هنا تظهر تقارباً مع تلك التي توصّلت إليها أبحاث ميدانية أخرى (Lambert, 2002)، فبحسب دراسة إياناكون (Ianaccone) (1991) أن البلدان الإسكندنافية هي الأكثر إلحاداً، والولايات المتحدة هي البلد الأكثر تديّناً، في العالم الغربي.

لطالما استرعى التديّن اهتمام المراقبين في الولايات المتحدة، كما نعلم، وقد شدّد آدم سميث، في نهاية القرن الثامن عشر، على أهمية الطابع الاحتكاري أو التنافسي للعرض الديني في تفسيره

الفروق الملاحظة بين الدول بشأن موضوع العلمنة، ومازال هذا الافتراض صالحاً حتى أيامنا: فالسويد بلد لوثري بنسبة 95 في المئة، مما يفسّر جزئياً ضعف تديّنها، لأن المؤمن في حال خلافه مع الكنيسة يستحيل أن يجد حلاً إلا في الخروج منها، بعكس ما هي عليه الحال في الولايات المتحدة حيث يجري تقديم عروض دينية تنافسية، تتيح للمؤمن أن يجد في صميم البروتستانتية دائماً كنيسة بديلة يشعر بالانجذاب نحوها. وقد قدّم توكفيل، بل بالأحرى، فيبر، تفسيرات مُكمِّلة لتلك التي اقترحها سميث، ففي الوقت الذي كان فيه الموقع المهيمن لكل من الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا والكنيسة اللوثرية في بروسيا، إبّان القرن التاسع عشر(*)، يتسبب في مواجهة ضارية بين الكنيسة والدولة، في هذين البلدين، كان تفتت الطوائف البروتستانتية الأميركية يحول دون نشوء مثل هذا الصراع، مما خوّل الكنائس الأميركية الاحتفاظ بوظائف عديدة صادرتها الدولتان الفرنسية والألمانية في مجالات التعليم والعمل الاجتماعي والصحة. وقد نتج من هذا الواقع أن الديانة أصبحت أكثر حضوراً في حياة المواطن الأميركي اليومية منها في حياة المواطن الألماني والفرنسي. علاوة على ذلك، إن وجود عدد لا يحصى من الطوائف البروتستانتية في الولايات المتحدة يجعل القاسم المشترك بينها ذا طابع أخلاقي، بالدرجة الأولى، لما ينجم عن هذه التعددية من تضاؤل الاختلافات التي تنشىء التمييز بين الفِرق من وجهة نظر العقيدة. لقد أمّن ترسّخ هذا البُعد الأخلاقي في البروتستانتية الأميركية، مقارنةً ببعدها العقائدي، حمايةً لها من نتائج تطوّرات العلم المدمّرة، لأن ما يمكن أن يُحرِج العقيدة هو العِلم لا الأخلاق، في حين لم يتسنَّ للوثرية

(*) راجع: La Constitution civile du clergé en France, le Kulturkampf en Prusse.

الألمانية والإسكندنافية ولا، أيضاً، للكثلكة الفرنسية التمتع بمثل هذه الحماية. ثمة، باختصار، أسباب تاريخية قابلة للتحديد بكل دقة تسمح بتفسير ما اعتدنا تسميته **الاستثناء الديني الأميركي**. أما في كندا، فلا يمكن، بالطبع، تحليل ما تمّ رصده من ميول بمعزل عن **الثورة الهادئة** في الكيبيك.

ما نلاحظه ليس انخفاضاً في نسبة التديّن وحسب، بل تغيّر في مضمون الدين، كما يفهمه الناس، أيضاً. إن معطيات إنغلهارت تمدّنا بمعلومات مطابقة لتلك التي نستخلصها من أبحاث ميدانية أخرى نجد فيها ميّزات التديّن الغربي كما حددها بدقة عدد من المؤلّفين أبرزهم هرفيو - ليجيه (D. Hervieu-Léger) (1993، 2001) حيث يمكن تسجيل شكوك متنامية، من جهة المستجوَبين، في وجود الله، بنوع خاص. ولئن كان هذا الاعتقاد، في كل الحالات، أقلّ تواتراً لدى فئة الشبيبة وفئة المستوى العلمي العالي، فإن ما تجدر الإشارة إليه هو أن الإيمان بالله لايزال بنسبة 51 في المئة من الشبيبة الفرنسية، و89 في المئة من الشبيبة الإيطالية و85 في المئة من الشبيبة الكندية(11). بيد أن صورة الله تشكو من التجريد، بدليل أن المعدّل

---

(11) **الإيمان بالله** (في المئة، **يؤمنون بالله**): فرنسا: (77 51) (65 57)؛ ألمانيا: (89 62) (82 70)؛ بريطانيا: (89 63) (81 67)؛ السويد: (62 34) (48 48)؛ إيطاليا: (94 89) (91 86)؛ الولايات المتحدة: (98 95) (97 94)؛ كندا: (94 85) (91 85). **معنى الحياة** (في المئة، ناجم عن وجود الله): فرنسا: (47 16) (33 25)؛ ألمانيا: (48 13) (35 23)؛ بريطانيا: (55 16) (39 26)؛ السويد: (25 10) (18 14)؛ إيطاليا: (55 30) (41 29)؛ الولايات المتحدة: (69 54) (64 55)؛ كندا: (49 27) (47 28). **للموت معنى فقط إذا كان الله موجوداً** (نعم في المئة): فرنسا: (42 19) (31 27)؛ ألمانيا: (41 14) (33 22)؛ بريطانيا: (49 22) (39 31)؛ إيطاليا: (60 39) (49 27)؛ الولايات المتحدة: (61 38) (56 38)؛ كندا: (52 23) (48 29). **أهمية الله** (في المئة، مهم جداً): فرنسا: (43 15) (31 25)؛ ألمانيا: (53 25) (42 35)؛ بريطانيا: (54 16) (37 30)؛ السويد: (30 13) (20 23)؛ إيطاليا: (75 58) (66 59)؛ الولايات المتحدة: (84 68) (79 71)؛ كندا: (76 51) (72 57).

المئوي لأولئك الذين يؤمنون بإله **شخصي** هو أدنى من ذلك بكثير، ويميل إلى التدنّي في فريق الشبيبة، كما يسجل انخفاضاً ملحوظاً في فريق ذوي المستوى العلمي العالي، في كل من ألمانيا وإيطاليا والولايات المتحدة وكندا، في حين يكاد يتعادل لدى الفريقين في البلدان الثلاثة الباقية. إن الفوارق مذهلة بين الأمم، على هذا الصعيد، إذ هناك 18 في المئة فقط من الشبيبة الفرنسية، و14 في المئة من الشبيبة الألمانية، و21 في المئة من الشبيبة الإنجليزية، و13 في المئة من الشبيبة السويدية و37 في المئة من الشبيبة الكندية، في مقابل 62 في المئة من الشبيبة الإيطالية و68 في المئة من الشبيبة الأميركية، يؤمنون بإله شخصي. يبقى الله مهماً، إذاً، لكنه إله غير شخصي، باستثناء البلدان التي لايزال فيها معدّل التديّن العام مرتفعاً[12]. في هذه البلدان، فقط، يُنسب معنى الحياة والموت إلى الله. حتى وظيفة الإلهيّ تتراجع، على ما يبدو، لدى فئتي الأصغر سناً والأكثر علماً، في كل البلدان. ويكاد الأمر أن يكون كذلك، أيضاً، بالنسبة إلى الأهمية العامة المعطاة لله.

إن انتظار العزاء من الدين[13] يتدنّى بنسبة ارتفاع المستوى العلمي ـ إلا في السويد ـ أي إن اختيار الله يتضاءل، كما أسلفنا، بصفته من يعطي الحياة معنى، (ليس للحياة معنى إلا لأن الله موجود). بالمقابل، لقد شكّل الإثبات الآتي: إن **معنى الحياة هو أن**

---

(12) **وجود إله شخصي** (نعم في المئة): فرنسا: (30 18) (23 23)؛ ألمانيا: (37 14) (29 17)؛ بريطانيا: (42 21) (33 34)؛ السويد: (20 13) (16 20)؛ إيطاليا: (75 62) (68 60)؛ الولايات المتحدة: (73 68) (74 66)؛ كندا: (56 37) (54 39).

(13) **التماس التعزية والقوة في الدين** (نعم في المئة): فرنسا: (52 26) (38 33)؛ ألمانيا: (63 26) (49 39)؛ بريطانيا: (60 25) (44 42) السويد: (38 23) (25 34)؛ إيطاليا: (84 60) (73 56)؛ الولايات المتحدة: (87 72) (84 75)؛ كندا: (79 50) (75 55).

تحاول الحصول على أفضل ما فيها[14]، إحدى النتائج التي تكشف عنها البحث الميداني. لكن الملاحظ هو أن هذه «الحضورية» (immanentisme) هي أقل جذرية حيث يرتفع المستوى العلمي. وعلى أي حال، فإن معظم الشبّان والمراهقين، قلّ علمهم أم كثُر، يعتقدون بوجوب التماس معنى الحياة على هذه الأرض.

أما تبدّل المعتقدات فيتجلّى في زوال الاهتمام بالحياة الأخرى ليحل مكانه اهتمام بالسعادة الأرضية. وبحسب فيبر (Weber, 1922) أن هدف الدين الأساسي هو ما حدده سفر تثنية الاشتراع، بوضوح، من ممارسة تهدف إلى «الحصول على السعادة وطول البقاء على الأرض» (الفصل IV، 40). هذا الهدف ليس مشتركاً، في نظره، بين الديانات فحسب، بل إن الدور الرمزي الذي يسنده الصينيون إلى الحيوانات المعروفة بطول حياتها، يشهد عليه، هو أيضاً، بما لا يقل وضوحاً عن هذه الآية المأخوذة من العهد القديم. هذا البحث عن السعادة هو في أساس اختلاق فكرة الآخرة بصفتها المكان الذي يجري فيه التعويض عن مآسي هذه الحياة الدنيا. ولعل ما نراه اليوم أن يكون سعياً إلى إدراك هدف الديانات الأول مجرّداً، كما حدّده ماكس فيبر انطلاقاً من سفر **تثنية الاشتراع**.

إن ظاهرة «البدع»، لا بمعنى الحركات المنشقة التي تتطعّم مع مرور الزمن على كبريات التقاليد الدينية، كما نرى لدى فيبر وترولتش (Troeltsch)، بل بالمعنى الحديث للكلمة، لا تجد لها تفسيراً خارج هذه الفرضية: إن أتباع البدع يبحثون عن السعادة، تماماً كما يطبّق المهندس الإلكتروني تقنيات سعادة بانكبابه على أعمال يصفها محيطه أو

---

(14) **معنى الحياة: أخذ الأفضل منها** (نعم في المئة): فرنسا: (84 91) (89 88)؛ ألمانيا: (78 84) (82 72)؛ بريطانيا: (90 96) (93 86)؛ السويد: (77 90) (84 79)؛ إيطاليا: (70 63) (69 57)؛ الولايات المتحدة: (86 80) (87 80)؛ كندا: (83 88) (86 81).

المراقِب الخارجي بالغرابة. والظاهر أن هذه الأخيرة لا تقل فاعلية، في كثير من الحالات، عن بعض التقنيات الكيميائية والنفسانية والنفسية الاجتماعية أو التحليلية النفسية، بل إن ما تطرحه البدع من «تقنيات» السعادة غالباً ما يكون مستوحى من «العلوم الإنسانية»، فلو نظرنا إلى هذه البدع، بما فيها بدعة الفالون غونغ (Falun Gong) المتفشية اليوم في جميع أنحاء العالم، لألفيناها في معظمها مستمدة من تقنيات «العلاج الجماعي»، بشكل أو بآخر. لكنها، أيضاً، تستند إلى «فرضيات» مقتبسة من كبريات التقاليد الدينية، لاسيّما تلك القائلة بوجود قوى فائقة الطبيعة، كبدعة الفالون غونغ التي تقتبس مفاهيم أساسية من البوذيّة والحكمة الصينية. كذلك البدع الناشئة، في المساحة المسيحية، تظهر خليطاً مكوّناً من عناصر مقتبسة من المسيحية والعلوم الإنسانية. هذه البدع، وإن تكن حضوريّة، من حيث هدفها وطبيعة طرحها المتمثّل في السعادة الأرضية، تقتبس من الديانات فرضية وجود القوى العلوية. سوى أن هذه التطبيقات الجديدة للمفاهيم المقتبسة من الديانات التقليدية، لا تكفي للحؤول دون تآكل المعتقدات بالحياة الأخرى.

ولو تفحّصنا المعتقدات التي تتصل ببعض ما تتمحور حوله التقاليد الدينية، كالنفس، والشيطان، والسماء، وجهنم... إلخ. من مفاهيم مركزية، لألفينا أن معدّل الاعتقاد بوجود **النفس** يحافظ على مستوى عالٍ في الأبحاث الميدانية، ولا يتدنّى إلا ببطء لدى فئة الخمسين عاماً فما فوق، وببطء أشد لدى فئة الشبيبة، لا بل إنه يرتفع في السويد، حيث يبدو ارتفاعه، في كثير من الحالات، متناسباً مع ارتفاع المستوى العلمي، لكنه، في حالات أخرى، يبدو مستقرّاً أو شبه مستقرّ[15].

(15) **الاعتقاد: بالنفس** (نعم في المئة): فرنسا: (62 56) (52 61)؛ ألمانيا: (81 66) (77 74)؛ بريطانيا: (73 65) (68 71)؛ السويد: (54 60) (49 73)؛ إيطاليا: (81 79) (78 73)؛ الولايات المتحدة: (93 93) (93 92)؛ كندا: (88 81) (87 85).

إن تعليل دوركهايم (Durkheim, 1979 [1912]) لهذه الظاهرة هو الآتي: نعتقد بالنفس **لأنها موجودة**، بمعنى أنها تعكس، على نحو رمزي، حقيقة واقعة، هي حقيقة تعالي الإنسان، بالمعنى الذي يُعطيه لوكمان (Luckmann, 1991) لهذا المفهوم، أي إن الإنسان، هو الوحيد الذي يستطيع من بين جميع الكائنات الحيّة، أن يحدد لنفسه أهدافاً خارجة عن طبيعته. وفي نظر دوركهايم أن فكرة النفس ـ إذا ما ارتضينا أن نعيد ترجمة حدوس **الأشكال البدائية للحياة الدينية** بلغة حديثة ـ دليل على أن الإنسان يتحلّى، من بين الكائنات الحيّة، بملَكة التمييز بين المقدّس والدنيوي، وبتعبير آخر، بين القيَم والوقائع. إن حظوة التأويل الرمزي ورسوخه يُعزَيان، من دون شك، إلى وضوح فكرة النفس واستجابتها إلى القراءة، تلقائيا.

بالمقابل، لم تعد مفاهيم **السماء** و**جهنّم** و**الشيطان**، ولاسيما هذين الأخيرين، تحظى بكبير رواج، لا بل إن الاعتقاد بهذه المفاهيم، عدا بعض الاستثناءات، يتجه نحو الزوال لدى الأصغر سناً والأكثر علماً. إن مفهومي **الشيطان** و**جهنّم** يشكوان من آفة مزدوجة تتمثل في طابعهما الحسّي الذي يصعب معه نسبتهما إلى الرمز، من ناحية، واقترانهما بمشاعر سلبية، من ناحية ثانية. أما مفهوم **السماء** فيشكو من الآفة الأولى لا الثانية، ما يقضي للاعتقاد بالسماء بالتقدّم على الاعتقاد بجهنم، وذلك مؤشر جديد على اعتبار الدين مجرّداً من كل معنى إلا إذا جلب السعادة، أو الأمل، على أقل تقدير. ثمة اتجاه نحو الإيمان **بالحياة بعد الموت** أكثر منه بالسماء، والسبب هو سهولة التعامل مع المفهوم الأول بطريقة رمزية، واستحالة مثل هذا التعامل مع الثاني، نظراً إلى اتّصافه بالعينية والحسيةً، علاوة على أن المفهوم الثاني يفترض الأول، في حين يصعب استساغة العكس. على أن نسبة الاعتقاد بالحياة بعد

الموت ترتفع بارتفاع المستوى العلمي في عدّة بلدان أخرى، وكذلك الاعتقاد **بقيامة الموتى**، مع الإشارة إلى كون هذا المعتقد الأخير أقلّ شعبية من معتقد «الحياة بعد الموت»، وهو مفهوم يتفوّق على سابقه من حيث مضمونه التجريدي المريب. قد تكون جاذبية هذه المفاهيم ناشئة عن سهولة اقترانها بمفاهيم ملازمة للكيان البشري، كالإيمان بقيمة الوجود الفردي، والتمييز بين الفرد والشخص، والأمل بتطوّر الإنسانية الأخلاقي... إلخ)[16]. لكن ما يجدر تسجيله، بهذا الخصوص، هو أن كندا، والولايات المتحدة، بنوع خاص، هما أقل انغماساً في الشكوكية من سائر البلدان الأوروبية، وإن تكن هذه الأخيرة أكثر بروزاً لدى الفريق الأكثر علماً.

ليس من السهل، طبعاً، تحليل هذه النتائج بالتفصيل، لأن مثل ذلك يتطلّب معطيات إضافية يجري استخلاصها من مُقابلات معمّقة، من هنا وجب أن ننظر إلى المعلومات السابقة وكأنها افتراضات.

---

(16) **الاعتقاد**: الاعتقاد **بالشيطان** (نعم في المئة): فرنسا: (26 18) (22 18) ألمانيا: (25 12) (20 11)؛ بريطانيا: (35 30) (33 31)؛ السويد: (14 13) (11 14)؛ إيطاليا: (48 37) (43 32)؛ الولايات المتحدة: (73 69) (71 67)؛ كندا: (47 44) (48 41). **الاعتقاد بجهنم** (نعم في المئة): فرنسا: (24 14) (20 14)؛ ألمانيا: (21 9) (17 8)؛ بريطانيا: (28 28) (28 22)؛ السويد: (9 8) (8 7)؛ إيطاليا: (51 35) (44 31)؛ الولايات المتحدة: (71 74) (74 64)؛ كندا: (44 43) (43 39). **الاعتقاد بالسماء** (نعم في المئة): فرنسا (41 28) (37 27)؛ ألمانيا: (51 26) (43 23)؛ بريطانيا: (68 48) (63 45)؛ السويد: (36 28) (35 28)؛ إيطاليا: (63 50) (56 32)؛ الولايات المتحدة: (88 89) (91 80)؛ كندا: (79 72) (81 66). **الاعتقاد بالحياة بعد الموت** (نعم في المئة): فرنسا: (50 46) (39 52)؛ ألمانيا: (59 42) (52 47)؛ بريطانيا: (58 45) (52 45)؛ السويد: (33 47) (33 43)؛ إيطاليا: (71 69) (69 59)؛ الولايات المتحدة: (80 73) (74 80)؛ كندا: (70 68) (69 71). **الاعتقاد بقيامة الموتى** (نعم في المئة): فرنسا: (38 27) (28 36)؛ ألمانيا (52 28) (44 36)؛ بريطانيا: (44 26) (37 36) السويد: (27 18) (20 25)؛ إيطاليا: (62 47) (54 45)؛ الولايات المتحدة: (76 65) (72 69)؛ كندا: (50) (62 53).

نختصر الملاحظات السابقة بالقول إن ما قمنا بتفحّصه من معطيات تتعلق بالمعتقدات الدينية تستمد تماسكها انطلاقاً من نظرية تعتبر **أن استمرار أحد المفاهيم هو رهن طواعيته لاكتساب تأويل رمزي وحضوري[*]، وتضمّنه رسالة أمل أو سعادة.**

إن مفهوم النفس، من جهته، ينسجم بيسر لا مع مفهوم التعالي الإنساني فحسب، بل مع مفهوم الكرامة الإنسانية، أيضاً، وقد كتب شيلر (Boudon, 2000, chap. 7) يقول إن مفهوم الشخص يميّز الفردَ بصفته قادراً على إصدار الأحكام القيمية. وإذ يسهل اعتباره مفهوم النفس ترجمةً رمزية لمفهوم الشخص، يبرز مفهوم خلود النفس على قاعدة الاعتبار الآتي: إذا كان الفرد فانياً، فإن مفهوم الموت لا ينطبق على **الشخص.**

باختصار، يمكننا أن نستعيد بعض حدوس دوركهايم ونستكملها في اتجاه نظرية «ترابطية» (connexionniste) تنطلق من مبدأ مؤدّاه أن استمرار أحد المفاهيم يتوقف على سهولة ربطه بمفاهيم تصوّر الواقع، كأن نؤمن بفكرة معينة لارتباطها بعلاقة وجوب منطقي مع أفكار أخرى، أو بأي نوع آخر من العلاقات. هذا هو الحدس الأساسي في «الترابطية».

يبقى الدين مهمّاً، بالتأكيد، ـ وهذه موضوعة دروكهايمية أخرى ـ بفعل الاحتفالات الطقسية التي تقترح ربطها بالفترات الأساسية التي تحدد دورة الحياة. لكنها تبقى مرافقة للموت أكثر من مرافقتها الولادة أو الزواج، بدليل ما نلاحظه لدى فئة الشبيبة والأكثر علماً من تدنّي الشعور بالحاجة إلى إعطاء الطقوس التي ترافق دورة الحياة صبغة

(*) مذهب الحضور أو الحضورية (immanentisme): هو الاعتقاد بحضور الله لنا أو فينا من دون أن يمكننا جعل هذا الحضور موضع علم عقلي.

دينية[17]. وإذا كان هذا الاتجاه في طريقه نحو الزوال، فإن الإقبال على ممارسة هذه الاحتفالات الطقسية، لايزال شديداً، في معظم الحالات.

أما الكنائس فينظر إليها على أنها مؤهّلة للتعبير عن آرائها، وفاعلة، متى شاءت، لاسيما في ما يتعلق بالقضايا التي تنطوي على تساؤلات أخلاقية، كنزع الأسلحة والعالم الثالث والتمييز العنصري[18]، وأيضاً، في المواضيع التي تتجاوز كفاءة الحكومات الوطنية بشكل ظاهر. وإذا كانت تعتبر مخوّلة للتعبير عن رأيها في موضوع نزع الأسلحة أكثر منها في موضوع البطالة، فلأن مسؤولية البطالة تقع على عاتق الحكومة، بالدرجة الأولى[19]. ثمة اعتراف

---

(17) **الاحتفال الديني** بالنسبة: للولادة (في المئة مهم): فرنسا: (78 58) (72 54)؛ ألمانيا: (85 57) (78 55)؛ بريطانيا: (74 61) (68 55)؛ السويد: (64 56) (57 53)؛ إيطاليا: (91 81) (87 75)؛ الولايات المتحدة: (61 57) (62 52)؛ كندا: (74 69) (76 61). بالنسبة **إلى الزواج**: فرنسا: (80 63) (75 54)؛ ألمانيا: (87 64) (81 57)؛ بريطانيا: (87 77) (82 68)؛ السويد: (63 67) (63 55)؛ إيطاليا: (90 78) (84 76)؛ الولايات المتحدة: (87 87) (86 84)؛ كندا: (88 84) (86 76). بالنسبة **إلى الموت**: فرنسا: (82 71) (79 62)؛ ألمانيا: (91 74) (88 71)؛ بريطانيا: (91 83) (88 74)؛ السويد: (84 87) (85 74)؛ إيطاليا: (91 83) (88 79)؛ الولايات المتحدة: (89 90) (89 85)؛ كندا: (88 85) (89 77).

(18) يحق للكنائس أن تقول كلمتها في: **نزع الأسلحة** (نعم في المئة): فرنسا: (55 53) (50 60)؛ ألمانيا: (60 55) (55 63)؛ بريطانيا: (54 60) (56 73)؛ السويد: (57 64) (51 77)؛ إيطاليا: (71 69) (70 62)؛ الولايات المتحدة: (50 47) (48 60)؛ كندا: (57 56) (52 67). **في العالم الثالث**: فرنسا: (76 71) (72 79)؛ ألمانيا: (87 80) (83 84)؛ بريطانيا: (75 80) (75 89)؛ السويد: (75 78) (70 87)؛ إيطاليا: (89 88) (87 79)؛ الولايات المتحدة: (57 59) (50 69)؛ كندا: (72 75) (70 81). **في التمييز العنصري**: فرنسا: (63 56) (56 68)؛ ألمانيا (76 73) (73 83)؛ بريطانيا: (68 70) (65 85)؛ السويد: (64 72) (56 84)؛ إيطاليا: (79 85) (80 83)؛ الولايات المتحدة: (67 70) (64 83)؛ كندا: (66 69) (59 79). **في البيئة**: فرنسا: (43 38) (39 49)؛ ألمانيا: (61 54) (56 65)؛ بريطانيا: (60 66) (61 77)؛ السويد: (61 58) (55 73)؛ إيطاليا: (68 57) (61 62)؛ الولايات المتحدة: (59 58) (55 68)؛ كندا: (55 49) (45 64).

(19) يحق للكنائس أن تقول كلمتها في: **البطالة** (نعم في المئة): فرنسا: (50 24) (38=

بسلطة الكنيسة في المسائل الأخلاقية الكبرى، كالقتل الرحيم أو الإجهاض، أي المواضيع التي تُطرح فيها مسألة حق الحياة والموت بالنسبة إلى شخص ثالث، وأيضاً، في المواضيع التي تـعُرّض كرامة الإنسان والشعوب للإهانة[20]. والملاحظ أن الأكثر تشكيكاً في مشروعية تدخلات الكنائس المحتملة هي، في معظم الأحيان، فئة الأصغر سناً، وأن ذوي المستوى العلمي المرتفع هم أميَل من ذوي المستوى العلمي المتدنّي إلى اعتبار الكنائس قوة أخلاقية.

يصعب تأويل المعطيات المتعلقة بسلطة الكنائس حول بعض المسائل، كالإجهاض والموت الرحيم، لأن الأجوبة هنا لا تتوقّف، فقط، على المبادئ الخفية التي ينصاع إليها المستجوبَون، بل تتعدّاها إلى المواقف الخاصة التي تتخذها الكنائس المختلفة في أزمنة وأمكنة محدّدة، لكننا، مع ذلك، نستشفّ من خلالها بعض المبادئ أو الأسباب الوجيهة، ومنها أن حجم السلطة الأخلاقية المعترف بها

= 51)؛ ألمانيا: (47 38) (40 54)؛ بريطانيا: (50 43) (46 60)؛ السويد: (30 39) (27 57)؛ إيطاليا: (70 52) (61 57)؛ الولايات المتحدة: (48 51) (47 58)؛ كندا: (44 34) (34 47). **في الحكومة**: فرنسا: (19 10) (16 21)؛ ألمانيا: (21 17) (17 23)؛ بريطانيا: (32 27) (34 54)؛ السويد: (24 34) (20 44)؛ إيطاليا: (26 25) (23 16)؛ الولايات المتحدة: (40) (35 47)؛ كندا: (32 29) (26 39).

(20) يحق للكنائس أن تقول كلمتها: **في الشذوذ الجنسي** (نعم في المئة): فرنسا: (37 20) (30 31)؛ ألمانيا: (39 22) (30 32)؛ بريطانيا: (51 39) (44 66)؛ السويد: (32 39) (26 58)؛ إيطاليا: (48 36) (40 29)؛ الولايات المتحدة (60 54) (56 68)؛ كندا: (53 44) (45 50). **في القتل الرحيم**: فرنسا: (57 46) (50 57)؛ ألمانيا: (76 66) (71 77)؛ بريطانيا: (63 56) (58 80)؛ السويد: (54 60) (44 76)؛ إيطاليا: (67 63) (64 67)؛ الولايات المتحدة: (59 64) (60 73)؛ كندا: (61 58) (55 65). **في الإجهاض**: فرنسا: (46 32) (38 40)؛ ألمانيا: (65 41) (55 56)؛ بريطانيا: (58 53) (53 78)؛ السويد: (44 45) (34 65)؛ إيطاليا: (64 57) (60 59)؛ الولايات المتحدة: (65 64) (64 70)؛ كندا: (61 53) (58 59).

للكنائس يتضاعف بتضاعف خطورة **القضية الأخلاقية المطروحة** والقرارات المتعلّقة **بطرف ثالث**، شريطة ألاّ تكون هذه القضايا **من اختصاص الحكومات ومسؤوليتها، بالدرجة الأولى.**

الخير والشر

لايزال غرض الدين الأساسي هو السعي إلى السعادة، كما إن مقولة **المقدّس**، بالمعنى الدوركهايمي، لاتزال، هي أيضاً، راسخة في أذهان المستجوَبين، شأنها في ذلك شأن مفاهيم النفس والسماء والحياة بعد الموت. لكننا نلاحظ، أيضاً، ميلاً إلى نقد المفاهيم التي لا تستجيب بسهولة إلى التأويل الرمزي. كذلك لم يعد الدين، في نظر المستجوبَين الأصغر سناً مصدر روحانية يضاهي أهميةً ما هو عليه في عرف من يكبرونهم سناً. ولئن كنا نتبيّن في كل الأجوبة من مختلف الفئات، حاجة إلى الفهم والروحانية والقيم، بل حاجة إلى القيام بشيء مهم، فإن تطابق عالم القيم مع العالم الديني يبدو لدى فئة الشبيبة دون ما هو عليه لدى الأكبر سنّاً، وقد أصاب كبد الحقيقة من قال إن التقاليد الدينية الكبرى تميل الآن إلى توفير المكوّنات اللازمة «لعمليات التركيب» الذهنية، من رموز وتقنيات ومفاهيم، علماً بأن قسماً من هذه الأخيرة يجري اقتباسه من علم النفس أو التحليل النفسي. لقد تمّ الانتقال تدريجياً من نظام يكاد الدين فيه يحتكر الخطاب المتعلق بالأخلاق، بالمعنى الواسع للكلمة، إلى نظام لم يعد يشكل فيه إلا واحداً من جملة مصادر وحي أخرى. والجدير بالملاحظة أن الموقف النقدي تجاه المفاهيم التي تفلت من التأويل الرمزي يرتفع بنسبة ارتفاع المستوى العلمي، مشيراً، هذه المرة أيضاً، إلى أن الثقافة قادرة، من دون شك، على تعميق حس التعقّد لدى الفرد: والمقصود هنا **تعقّد العلاقات بين اللغة والواقع.**

إن **حس التعقّد** هذا يظهر في مجال الأخلاق، أيضاً، بحيث يتضاءل نزوع فريق الشبيبة والأوفر علماً إلى تصوّر الخير والشر محدّدين سلفاً، ويخف الميل تدريجياً إلى تطبيق مبادئ جاهزة، في مقابل العمل على تطويعها وفقاً للظروف، ومناقشة صحتها قبل تطبيقها[21]. وفي الخط الفكري نفسه، يتجه معنى الخطيئة نحو التلاشي مع تقدّم المستوى العلمي لدى الشبيبة[22]، ربما لأن مفهوم الخطيئة ملازم لمفهوم المحظور وقلـّما يحتمل المناقشة والتداول.

وقد ظهرت الاستعاضة عن المحظورات والمحرّمات بأخلاقية المناقشة والتداول في تنوّع الأحكام الصادرة على أنواع مختلفة من الجرائم، تبعاً للسن والمستوى العلمي، حيث يميل معدّل التسامح إلى الارتفاع لدى فئتي الأصغر سناً والأكثر علما تجاه الانتهاكات المختلفة، كالتهرّب من دفع الضرائب، واعتماد أساليب الغش في بطاقات السفر، وسرقة البضائع، والاحتفاظ بالمال الحرام، والفساد، والإجهاض، ومهاجمة رجال الأمن... إلخ. ولما كان السؤال يتركّز على معرفة ما إذا كانت هذه الجرائم لاتزال **غير مبرّرة**، فقد تبيّن أن الاعتقاد بعدم مشروطية هذه المحظورات هو أقل لدى الأصغر سناً، وأصعب لدى الأكثر علماً، وإن تكن النتائج باعتبار متغيّر (variable) التفاوت العلمي أقل منها حسماً باعتبار متغيّر تفاوت السن[23]. من

(21) وجود مرشدين موثوق بهم إلى **الخير والشر** (نعم في المئة): فرنسا: (35 15) (27 22)؛ ألمانيا: (36 14) (29 19)؛ بريطانيا: (50 20) (40 28)؛ السويد: (30 10) (23 16)؛ إيطاليا: (57 27) (46 36)؛ الولايات المتحدة: (55 43) (55 40)؛ كندا: (38 24) (38 22).

(22) **الاعتقاد بالخطيئة** (نعم في المئة): فرنسا: (55 38) (46 41)؛ ألمانيا: (74 50) (68 56)؛ بريطانيا: (75 60) (71 72)؛ السويد: (45 23) (37 31)؛ إيطاليا: (81 68) (75 65)؛ الولايات المتحدة: (91 92) (89 87)؛ كندا: (78 73) (75 70).

(23) غير مبرّرة إطلاقاً (نعم في المئة): **المطالبة بتعويضات غير مستحقة**: فرنسا: (49 26) (39 46)؛ ألمانيا: (69 42) (61 53)؛ بريطانيا: (82 49) (70 66)؛ السويد: (84 58) (79 79)؛ إيطاليا: (72 58) (67 72)؛ الولايات المتحدة: (77 51) (72 72)؛ كندا: (83 =

البيّن أن الأصغر سناً هم أكثر تساهلاً من الذين يكبرونهم سناً.

يبدو، بالإجمال، أن الإجابات بشأن الخير والشر، تعكس، شأن الإجابات حول المعتقدات الدينية، ما يسميه ماكس فيبر مسار **العقلنة**، بفعل الميل إلى الانكفاء بالمفاهيم الدينية إلى المرتبة الثانية، وإعطائها تأويلاً رمزياً ومعنى حضورياً، وعدم الاعتقاد بالمحظورات المطلقة، أي **المحرّمات**. وستكون لنا عودة إلى هذا الموضوع لاحقاً.

بنْيـَنة دقيقة وراسخة للقيم

ليست القيم متعادلة، إذاً، بأي وجه من الوجوه، كما إنه ليس ثمة ما يؤكّد اعتبارها من قِبَل المستجوَبين نتيجة اختيار حر، لكن الملاحظ، بالنسبة إلى كل المواضيع المطروحة، هو، بالعكس، انتظام الأجوبة إحصائيّاً وفقاً لبنية دقيقة، ثابتة وراسخة، تنمّ على وجود تراتبيات قيَمية في ذهن المستجوَبين يعتبرها هؤلاء صحيحة موضوعياً. لقد ظلت هذه البنية قائمة بالرغم مما طرأ عليها من تغيّر مع الزمن، لكن التغيّر نفسه يخضع لميول عامة وليس عشوائياً.

= 57) (64 74). **التنقل دون تذكرة سفر**: فرنسا: (70 41) (56 51)؛ ألمانيا: (67 33) (58 47)؛ بريطانيا: (76 40) (60 59)؛ السويد: (81 48) (79 64)؛ إيطاليا: (76 49) (67 71)؛ الولايات المتحدة: (70 43) (67 59)؛ كندا: (76 48) (67 57). **شراء بضاعة مسروقة**: فرنسا: (78 47) (68 63)؛ ألمانيا: (53 81) (73 64)؛ بريطانيا: (49 88) (70 76)؛ السويد: (70 95) (91 91)؛ إيطاليا: (57 86) (75 72)؛ الولايات المتحدة: (82 62) (79 77)؛ كندا: (87 57) (78 71). تعاطي المخدرات: فرنسا: (93 71) (86 78)؛ ألمانيا: (92 66) (93 69)؛ بريطانيا: (92 63) (82 56)؛ السويد: (98 88) (97 89)؛ إيطاليا: (95 72) (87 73)؛ الولايات المتحدة: (83 67) (80 68)؛ كندا: (84 53) (79 51). **تهرّب من الضريبة**: فرنسا: (55 37) (51 40)؛ ألمانيا: (53 30) (46 31)؛ بريطانيا: (68 41) (56 49)؛ السويد: (66 51) (69 54)؛ إيطاليا: (65 46) (57 56)؛ الولايات المتحدة: (76 56) (74 66)؛ كندا: (73 50) (67 54).

هذا الانزياح **الطوبولوجي** نلاحظه عندما يُسأل الناس عن القيم التي يُفترض بالأهل نقلها إلى الأولاد، حيث يتحقق لدينا أن سلـّم القيم باقٍ، في خطوطه العريضة، من جيل إلى جيل، ولكن، لما كان الأهل المحدَثون يفوقون أسلافهم تحسساً لاستقلالية الولد، فقد بدوا أقل منهم تشدداً. لاتزال القيم المعوَّل عليها هي ترسيخ الاستقلالية وحب العمل والاضطلاع بالمسؤولية وتقرير المصير. إن الأهمية المعطاة للمسؤولية كبيرة وتميل إلى التعاظم في صفوف الشبيبة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى التسامح، لكن القيم التي سجل معدّلها انخفاضاً في فئة الخمسين عاماً فما فوق تتجه، بالمقابل، نحو المزيد من الانخفاض لدى فئة الأصغر سناً، حيث لم تعد تولى الأهمية المطلوبة لنقل العادت الحسنة والقيم الدينية، وروح الادّخار والطاعة.

وأكثر ما نلحظ ارتفاعاً في معدّل القيم التي تشدد على استقلالية الفرد، أما تلك التي تفترض **خضوع** الفرد للمؤسسات والأفكار والمبادئ وسواها، فإنها، بالعكس، آخذة بالانخفاض.

إن استمرار تبنّين القيم هو ما أرغب في تأكيده انطلاقاً من تفحّصي المثالين الآتيين عن كثب.

وقف الحَمْل الإرادي

تكشف المعطيات المتعلـّقة بوقف الحمْل الإرادي عدة نقاط مهمة، حيث إن معدّل القبول به يتفاوت من بلد إلى آخر، فهو، في السويد، مثلاً، يفوق ما هو عليه في إيطاليا. لكننا، في كل الحالات، نلاحظ تفاوتاً شديداً في نسبة قبوله تبعاً للأسباب الداعية إلى وقف الحمْل.

لقد أظهر البحث الميداني أربعة أسباب لوقف الحمل الإرادي

هي: **صحة الأم، احتمال قوي في إنجاب طفل معاق، عذريّة الأم، رفض الأم ولدها**، ففي الولايات المتحدة، فإن مسألة وقف الحمل الإرادي تحظى بتأييد واسع لدى كل الفئات دونما تمييز: (86 في المئة)، في الحالة الأولى، ودون ذلك بكثير في الحالة الثانية (55 في المئة)، وأقلّ منها أيضاً في الحالة الثالثة (30 في المئة)، وأقلّ أيضاً وأيضاً، في الحالة الرابعة (26 في المئة). وفي فرنسا فإن نسبة التأييد تبلغ (94 في المئة) في الحالة الأولى، و(91 في المئة) في الحالة الثانية، في حين لا تتجاوز الـ (30 في المئة)، في الحالة الثالثة، أما في الحالة الرابعة حيث المسألة المذكورة موضع جدل فتحظى بنسبة (48 في المئة) من التأييد. ولئن كان البلَدان المذكوران يلتقيان في اعتبارهما وقف الحمل الإرادي أمراً مبرّراً وليس شأناً خاصاً، فإن المبادئ التبريرية ليست هي نفسها هنا وهناك، باستثناء واحد، فقط، هو أن تبرير وقف الحمل الإرادي **بالأسباب الطبية** أسهل منه بالأسباب **الاجتماعية ـ الاقتصادية**، وإذا كان يصعب كثيراً على الأم، من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية، أن تنهض بمسؤولياتها عندما تكون عزباء، فإن ذلك لا يشكل سبباً كافياً لتبرير وقف الحمل الإرادي. لكن تقييم إعاقة الطفل، بالمقابل، ليس هو نفسه لدى الفرنسيين والأميركيين، إذ إنه مبرّر مقبول جدّاً، في عُرف الأولين في حين أنه موضع جدل لدى الآخرين. يجب أن ينظر إلى هذا الاختلاف، طبعاً، من زاوية العلاقة القائمة بينه وبين نزعة التديّن الغالبة لدى الأميركيين، والتي يسهل عليهم معها القبول بالألم وبالصعوبات الناجمة عن هذه الإعاقة، سواء بالنسبة إلى الطفل أو الأهل، لاسيّما وأن الأميركيين لا يولون إرادة الأم مثل ما يوليها الفرنسيون من أهمية. على أن الثابت، في الحالتين، هو النظر إلى وقف الحمل الإرادي وكأنه عمل يجب تبريره وعدم تطابق أنظمة المبرّرات إلا جزئياً من بلد إلى آخر.

عدا ذلك، من المهم أن نسجّل قوة استمرار تراتبية التبريرات من فئة عُمريّة إلى أخرى: إن تراتبية الأسباب الأربعة المذكورة، في الولايات المتحدة كما في فرنسا، هي نفسها لدى فئات الأعمار كلها. أكثر من ذلك: لا نلاحظ أي فرق [في الأجوبة] بين فئة الخمسين عاماً فما فوق وفئة الشبيبة من عمر السادسة عشرة إلى التاسعة والعشرين، ما يعني أن تراتبية الأسباب التي تسوّغ وقف الحمْل الإرادي تحافظ على ثباتها من فئة عُمرية إلى أخرى، بعكس التسامح الذي يتنامى بنسبة ارتفاع المستوى العلمي. إن القبول بوقف الحمل الإرادي، أيّاً تكن مبرراته، هو في الولايات المتحدة، أسهل في حال انخفاض المستوى العلمي منه في حال ارتفاعه، حيث تبلغ نسبة التأييد 90 في المئة في مقابل 78 في المئة في حالة المبرر الأول، و59 في المئة في مقابل 50 في المئة في حالة المبرر الثاني، و42 في المئة في مقابل 23 في المئة في حالة المبرر الثالث، و36 في المئة في مقابل 24 في المئة في حالة المبرر الرابع. تلك هي الحال، أيضاً، في فرنسا حيث تنخفض نسبة التأييد عند الانتقال من فئة الأكثر علماً إلى الفئة الأقل علماً من 97 في المئة إلى 91 في المئة، بالنسبة إلى المبرر الأول، ومن 90 في المئة إلى 88 في المئة، بالنسبة إلى المبرر الثاني، ومن 40 في المئة إلى 25 في المئة، بالنسبة إلى المبرر الثالث، ومن 57 في المئة إلى 43 في المئة، بالنسبة إلى المبرر الرابع.

وإذا نظرنا إلى نتائج البلدان الأخرى وجدناها كلها مطابقة لما ذكرنا، إذ تظهر الأسباب الأربعة شديدة التفاوت من حيث القوة. حتى في السويد، حيث نسبة التسامح الإجمالي مرتفعة جدّاً، نرى ـ بسبب ضعف التديّن، طبعاً ـ أن نسبة القبول بالمبرر الثالث، على وجه الخصوص، وأيضاً بالمبرر الرابع، هي أقلّ بكثير من نسبة

القبول بالمبررين الأولين. يُضاف إلى ذلك أن القبول بالمبرر الثالث هو أسهل لدى الشبيبة (47 في المئة) منه لدى فئة الأكبر سنّاً (31 في المئة)، وهذه السهولة تزداد مع ارتفاع المستوى العلمي (50 في المئة في مقابل 31 في المئة)، في حين أن القبول بالدافع الرابع هو أسهل على الفئة الأكثر علماً (57 في المئة في مقابل 47 في المئة). أما تراتبية الأسباب فإنها لم تتبدّل مع السن، وإن تبدّلت فببطء[24].

نلاحظ، إذاً، اختلافات من بلد إلى آخر. وإذا كان يقتضي إنشاء الصلة بين بعض هذه الاختلافات ودرجة التديّن القومي، فذلك لا ينفي وجود خصائص مشتركة بين مختلف البلدان، منها: أهمية تبرير وقف الحمل الإرادي، والتوافق على الطابع غير الشخصي لهذا العمل، وخضوع الأسباب لتراتبية واضحة، والاتجاه نحو المزيد من التساهل، ولكن **ببطء.**

نستنتج مما تقدّم استمرار التمييز ما بين أسباب مقنعة وأخرى دونها إقناعاً، وأننا أبعد ما يكون عن القول إن وقف الحمل

---

(24) الإجهاض مشروع في الحالة التي: **يشكل فيها الحمل خطراً على حياة الأم** (نعم في المئة): فرنسا: (93 91) (91 97)؛ ألمانيا: (93 99) (95 98)؛ بريطانيا: (90 95) (92 95)؛ السويد: (98 96) (97 99)؛ إيطاليا: (89 91) (92 86)؛ الولايات المتحدة: (84 85) (90 78)؛ كندا: (90 92) (90 94). في حالة المخاطرة **بإنجاب ولد مُعاق**: فرنسا: (91 87) (90 88)؛ ألمانيا: (76 82) (79 85)؛ بريطانيا: (80 77) (79 77)؛ السويد: (86 74) (83 76)؛ إيطاليا: (74 72) (77 77)؛ الولايات المتحدة: (55 54) (50 59)؛ كندا: (64 57) (63 61). **في حالة أم عزباء**: فرنسا: (29 27) (25 40)؛ ألمانيا: (11 32) (19 30)؛ بريطانيا: (35 35) (32 44)؛ السويد: (31 47) (31 50)؛ إيطاليا: (19 26) (23 24)؛ الولايات المتحدة: (28 31) (23 42)؛ كندا: (28 35) (25 42)؛ في حالة **الطفل غير المرغوب فيه من قبل الأم**: فرنسا: (45 43) (43 57)؛ ألمانيا: (21 40) (28 37)؛ بريطانيا: (40 41) (39 42)؛ السويد: (54 50) (47 57)؛ إيطاليا: (20 27) (26 28)؛ الولايات المتحدة: (24 24) (24 36)؛ كندا: (24 30) (21 40).

الإرادي هو قضية شخصية صرف، تنأى عن حكم الآخرين الأخلاقي. أما أنظمة المبادئ التي تقوم عليها تبريرات وقف الحمل الإرادي، فإنها تختلف من إطار قومي إلى إطار قومي آخر، لكنها تشتمل أيضاً على مظاهر مشتركة، منها اعتبار المبررين الثالث (الأم العزباء) والرابع (إرادة الأم)، في كل البلدان، أضعف من المبررين الأول والثاني، ما يعني أن أحكام المستجوَبين مبنيّة على أنظمة أسباب بعضها مشترك بين الجميع، فيما يرتبط بعضها الآخر بمؤشرات القياس المميّزة للإطار القومي. أخيراً، تميل هذه المؤشرات، خصوصاً بفعل التنشئة العلمية، إلى التغيّر مع الزمن بانتظام.

إننا هنا بعيدون كل البعد عن زوال حسّ القيم، بدليل أن الأجيال الفتيّة لا تقل عن الأجيال القديمة تطلّباً للتبريرات المذكورة، لكن هذه التبريرات تتطوّر بفعل ترسّخ قيم التساهل واحترام إرادة الآخر وكرامته. من المؤكد أن القيم الفردانية التي تتجه نحو احترام إرادة الفاعل تنحصر، في حالة وقف الحمل الإرادي، بكون أحد الأطراف المعنية ـ أي المولود العتيد ـ يطرح مشكلة حقوق الأم تجاهه، وبعبارة أخرى، يضع حدوداً لإرادة الأم. نفهم تماماً أن يكون هنا عدّة حجج ممكنة، وأن يكون وراء الأهمية المعطاة لبعض الحجج مبادئ عامة، كتلك التي تقدّمها التقاليد الدينية. لذا نلاحظ، مثلاً، أن القبول بمبرّر إعاقة الطفل هو أصعب في الولايات المتحدة منه في السويد، أي في البلد الأكثر تديّناً والبلد الأقل تديّناً، من بين مجموعة البلدان السبعة التي نخصها بالدراسة.

وعليه، يمكن القول إن نسبة التساهل تجاه وقف الحمل الإرادي هي اليوم أعلى منها بالأمس، وتحديداً، لدى فئة الأصغر سناً. لكن ذلك لا يوجب وضع أسباب وقف الحمل الإرادي كلها

على قدم المساواة، بل إننا نلاحظ انتظام هذه الأسباب وفقاً لهرمية واضحة جدّاً لا تختلف من فئة عمرية إلى أخرى ومن بلد إلى آخر. وكل تطوّر يحصل على أساس السن يحترم هذه الهيكلية.

التساهل بشأن الاختلافات

إن معطيات **كتاب المصدر** لإنغلهارت تغدو، على اختلاف أنواعها، قابلة للفهم إذا ما افترضنا أن الأفراد يعلّقون أهمية كبرى على احترام كرامة الآخر. لا بل أكثر من ذلك: إذا اعترفنا بأن هذه القيمة تطغى يوماً بعد يوم.

لكننا، هنا أيضاً، لا ننتقل من النقيض إلى النقيض، من التشدّد إلى اللامبالاة، لأن احترام كرامة الآخر لا يوجب المساواة حكماً بين جميع الأشخاص في القدر والقيمة. وقد رأى شيلر (Scheler) أن **الشخص هو الفرد بصفته حاملاً مجموعة من القيم** (Boudon, 2000, chap. 7). من هنا كنا ننكر كرامة الإنسان بإعلاننا جميع الأشخاص متساوين في القيمة والأهمية بغض النظر عن سلوكهم وقيَمهم. يجب أن نقبل بالاختلافات، ونعامل كل فرد بصفته شخصاً يحمل قيماً في ذاته، من دون أن نغفل أن الأشخاص يحملون قيماً متفاوتة. من الضروري أن نواجه هذين البعدين إن توخّينا شرح بعض المعطيات التي جمعها إنغلهارت.

من جملة الأسئلة المطروحة واحد يرمي إلى معرفة ما إذا كنا نقبل أو نرفض جيراناً يتصفون بخصائص معينة: جيران من عرق مختلف، يساريون أو يمينيون متطرّفون، سكّيرون، مجرمون، عائلات كبيرة، أشخاص متقلّبون عاطفياً (مزاجيوّن)، مهاجرون أجانب، مرضى بالإيدز، مدمنون على المخدرات، مثليون جنسيون، يهود أو هندوس.

يبدو تَبَنْين المعطيات، كما في حالة وقف الحمْل الإرادي، متيناً للغاية. كل شيء يجري وكأن الأجوبة تنشأ من تطبيق **نظرية** يعتمدها المستجوبَون، وترتكز على نظام من المقاييس المتراتبة.

أول هذه المقاييس الخفيّة هو: هل الجيران الوهميون الذين يشملهم السؤال هم **مسؤولون** أم لا عن الصفة المنسوبة إليهم؟ وبحسب تعبير بارسنس (Parsons)، هل هذه الصفة **موروثة** أم **مكتسبة**؟ مثال ذلك أن المرء لا يولد مدمناً على المخدرات، بل يصبح مدمناً، إلا أنه يولد مُسلماً في كل الحالات إلا في حالة الردّة. إن **النظرية** التي أفترض أنها توحي إلى المستجوبَين بمواقفهم تُؤكّد **أن التسامح يفترض القبول بكل اختلاف موروث.**

المقياس الثاني: هل الاختلاف إيجابي أم سلبي من منظور بعض القيم؟ مثال ذلك، أيضاً، أن تصرّف المدمن سلبيّ، باعتبار قيمة ضبط النفس. في ظل تساوي جميع المعطيات، يصعب على المستجوبين أن يقبلوا ببعض **التصرفات** السلبية، من منظور بعض القيم، حالما يُعتبر المرء مسؤولاً عن هذه التصرفات. ولا ريب في أن هذا هو السبب الذي يجعل المدمنين، كما يلحظ ويلسون (Wilson) (1993)، لا يقبلون أنفسهم كمدمنين.

المقياس الثالث: هل الاختلاف المذكور ينطوي على تأثيرات **خارجية**، أو كما يقول خبراء الاقتصاد: هل يشكل هذا الاختلاف بالنسبة إلى المستجوَب عامل إزعاج أو خطر؟

ثمة، علاوة على ذلك، احتمال آخر، وهو أن تكون هذه المقاييس الخفية متدرّجة هرمياً، بمعنى أن **القبول بالاختلاف يتحدّد بنسبة خلوّ هذا الأخير من السلبية، وإذا كان سلبياً، فبقدر ما لا يكون الجار الوهمي مسؤولاً عنه ولا يتسبب بمضايقات، نظراً إلى**

ارتباط هذا المقياس بسائر المقاييس.

هنا أيضاً، يمكن الكلام على بنْيَـنة متينة، فنحن نجد هذا **النظام ذا المقاييس الهرمية الثلاثة** في كل الفئات العمرية وكل البلدان. أما الانزلاقات تبعاً لعاملي السن والعلم، والاختلافات بين البلدان، فإنها منتظمة، ومن الممكن تعليلها بإيجاز، كذلك بنية التواترات الموازية لها تثبت وتتغيّر بصورة منتظمة.

ولكي يصح الركون إلى هذه الأفكار يحسن بنا أن نأخذ مثَل فرنسا، حيث نرى أن **السكـيّرين** هم الأشقّ حملاً على جيرانهم من كل الفئات، إذ يواجهون بالرفض بنسبة 50 في المئة. إن سلوكهم ينمّ عن فقدان السيطرة على الذات، وينتهك، بالتالي، إحدى القيم، كما يتسبّب في إزعاج يُعتبر السكـيّرون مسؤولين عنه، لذا يفشلون في المقاييس الثلاثة. كذلك **المدمنون** على المخدرات هم مرفوضون من كل الفئات. لا ننكر أن الإقامة بجوار امرىء **غير مستقرّ عاطفياً** قد تكون أمراً يشقّ احتماله، لكن ذلك لا يبرّر اعتبار السكّير مسؤولاً عن سلوكه حتماً، بل إن من شأن التأويل الرحب والذي ينسجم مع قيمة التسامح، أن يعزوَ عدم استقرار هذا الأخير العاطفي إلى عامل موروث. لذا نرى، بالرغم من كل الآفات المحتملة، أن نسبة المستجوبَين الفرنسيين الذين لا يرتضونه جاراً لا تتعدّى الـ 17 في المئة من كل الفئات. كذلك **العائلة الكبيرة** مقبولة بالإجمال، بالرغم مما قد تتسبب به من إزعاج، حيث إن 8 في المئة من الفرنسيين، فقط، يرفضونها، في حين تبلغ نسبة الذين يرفضون جوار **المسلمين** 18 في المئة، **والغرباء** 13 في المئة، لكن أدنى نسبة رفض هي تجاه **اليهود** (7 في المئة). هؤلاء يجري القبول بهم من دون مقاومة تذكر، لأن الاختلاف معهم هو اختلاف موروث يتصف بالحياد، عدا كونه أضعف من الاختلاف المنسوب إلى المسلمين. وتكاد نسبة

التسامح تجاه الهندوس أن تكون هي نفسها تجاه اليهود (8 في المئة)، لأسباب أخرى، طبعاً، تتلخّص في كوننا لا نعرفهم إلا من بعيد، علماً بأن نسبة رفض «العرق الآخر» هي 9 في المئة. أما في ما يتعلق **بالمثليين الجنسيين**، فقد جاء الرفض أوضح (24 في المئة)، لما تفرضه المثلية الجنسية، في نظر بعضهم، من فصل بين النشاط الجنسي والإنجاب فصلاً يحول، في نظر بعضهم الآخر، دون مساهمة المثلي الجنسي في إنجاب مواطني الغد. ندرك لدى بلوغنا هذه النقطة، من بين جملة نقاط أخرى، أي فائدة تجنيها العلوم الاجتماعية من مواكبتها الأبحاث الكمّية للمقابلات المعمّقة، حيث نلاحظ ارتفاع نسبة رفض المتطرّفين السياسيين (24 في المئة لجيران من **اليسار المتطرّف**، و33 في المئة لجيران من **اليمين المتطرّف**). وذلك لأن المتطرّفين يحملون طابعاً مكتسباً، ويتبنّون قيماً تُعتبر غير مرغوب فيها.

وما يصح استنتاجه من نسب الرفض المتعلقة بالمثليين الجنسيين هو أنه لا سبيل إلى افتراض مراوغة في الأجوبة بداعي الحرص على المواطنية الصالحة.

نلاحظ، بالطبع، اختلافات من بلد إلى آخر، في هذه المواضيع كما في كثير سواها: فالألمان يرفضون رفضاً قاطعاً، لأسباب تاريخية مفهومة، أن يكون لهم جيران من اليمين المتطرّف (62 في المئة من الرافضين)، أو اليسار المتطرّف (51 في المئة من الرافضين). وثمة، أيضاً، اختلاف آخر يتمثّل في تسامح الفرنسيين تجاه المجرمين بدليل أن نسبة الرافضين منهم لا تتعدّى الـ 20 في المئة، في مقابل 50 في المئة في الولايات المتحدة، و48 في المئة في إيطاليا، و42 في المئة في كندا، و35 في المئة في السويد، و28 في المئة في ألمانيا، و41 في المئة في بريطانيا). باختصار، إن **نظرية**

المقاييس الثلاثة الآنف ذكرها لا تسمح بتفسير هذه الاختلافات الظرفية، لكنها تتيح، بالرغم من هذه الاختلافات، إعادة تكوين قسم كبير من بنية المعطيات المذكورة.

فلندقق في تطوّر معدّلات الأجوبة **المتسامحة** تبعاً للسن والمستوى العلمي.

نستنتج عموماً أن نسبة **التسامح تتجه نحو الارتفاع لدى فئة الأصغر سناً**، إن لم يكن هناك تعادل بين الفئات العمرية، إذ تبلغ نسبة المدمنين المرفوضين في فرنسا 51 في المئة من فئة الخمسين عاماً فما فوق، و39 في المئة، فقط، من فئة الشبيبة بين 16 و29 عاماً. مثل هذا التطوّر نلاحظه، أيضاً، في كل من إيطاليا وكندا وألمانيا وبريطانيا، في مقابل استقرار المعدلات في الولايات المتحدة (77 في المئة) واستقرارها النسبيّ في السويد حيث بلغت نسبة الرفض 65 في المئة من قِبَل فئة الخمسين عاماً فما فوق و69 في المئة من قِبَل فئة الشبيبة بين عمر السادسة عشرة والتاسعة والعشرين. أما مرضى الإيدز، فإن نسبة الرفض لهم كانت ضئيلة، لا بل تتجه نحو التناقص لدى الشبيبة في كل البلدان. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المثليين الجنسيين، حيث نشهد تناقصاً في الميل إلى الرفض، لاسيّما في صفوف الشبيبة. لكن أكثر ما يسترعي الانتباه هو **المعدّل المرتفع نسبياً لرفض المدمنين.**

وإذا تفحّصنا هذه المعطيات في ضوء المستوى العلمي تبيّن لنا أن **التسامح مع الاختلاف يزداد مع ارتفاع المستوى العلمي، في كل الحالات، ماخلا بعض الاستثناءات** التي أنوي العودة إليها، كما في فرنسا وإيطاليا وألمانيا وكندا وبريطانيا والولايات المتحدة حيث نلاحظ في موازاة ارتفاع المستوى العلمي تصاعداً في نسبة القبول بجارٍ مجرم أو سوى ذلك من الميّزات الأخرى: أشخاص من عِرق مختلف، مسلمون، غرباء، مثليون جنسيون، يهود، كما نلاحظ

انخفاضاً في معدّل رفض مرضى الإيدز لدى الأكثر علماً وفي صفوف الشبيبة. ولئن كان معدل رفض المجرمين يتجه إجمالاً نحو الانخفاض في فئتي الشبيبة والأكثر علماً فإنه يبقى مرتفعاً، شأن ما هي عليه الحال بالنسبة إلى المدمنين حيث يتناقص معدل الرفض على نحو أقل انتظاماً: هؤلاء هم مسؤولون عن سلوكهم الذي يحمل قيمة سلبية. أما حالة الأفراد غير المستقرّين عاطفياً فهي أكثر تعقيداً، نظراً إلى تصوّرنا هذه الحالة قابلة للسيطرة والضبط، إلى حدّ ما. من المحتمل أن تكون قيمة ضبط النفس أقوى في الولايات المتحدة منها في سائر البلدان، مما يفسّر ارتفاع معدّل الرفض فيها أكثر من سواها، إلا أننا نلاحظ فيها التطوّر نفسه تبعاً للسن والمستوى العلمي. أما السكّيرون فإن التسامح تجاههم يشوبه الكثير من التردد، ولا يتأثر بالمستوى العلمي، باستثناء إيطاليا، حيث يبقى معدّل الرفض على حاله، أو يسجّل، في بعض الحالات[25]،

(25) **رفض الجيران** (نعم في المئة): **المسلمون**: فرنسا: (23 13) (23 11)؛ ألمانيا: (24 15) (24 13)؛ بريطانيا: (23 9) (18 12)؛ السويد: (24 18) (23 8)؛ إيطاليا: (19 12) (16 11)؛ الولايات المتحدة: (18 11) (18 11)؛ كندا: (14 8) (12 9)؛ **الغرباء**: فرنسا: (18 8) (18 6)؛ ألمانيا: (20 14) (20 8)؛ بريطانيا: (17 6) (13 10)؛ السويد: (10 12) (13 4)؛ إيطاليا: (20 10) (16 9)؛ الولايات المتحدة: (12 7) (16 7)؛ كندا: (6 4) (6 4)؛ **المثليون**: فرنسا: (34 15) (31 16)؛ ألمانيا: (45 23) (40 23)؛ بريطانيا: (43 21) (35 19)؛ السويد: (23 18) (25 9)؛ إيطاليا: (52 27) (42 12)؛ الولايات المتحدة: (43 40) (44 33)؛ كندا: (33 30) (36 23)؛ **مرضى الإيدز**: فرنسا: (22 10) (19 10)؛ ألمانيا: (37 18) (34 17)؛ بريطانيا: (32 13) (24 17)؛ السويد: (25 17) (22 12)؛ إيطاليا: (54 31) (46 20)؛ الولايات المتحدة: (34 27) (36 24)؛ كندا: (27 16) (26 15)؛ **المجرمون**: فرنسا: (26 16) (27 14)؛ ألمانيا: (37 17) (31 19)؛ بريطانيا: (53 32) (42 41)؛ السويد: (41 36) (36 37)؛ إيطاليا: (54 41) (49 39) الولايات المتحدة: (51 5) (54 46)؛ كندا: (50 36) (46 37)؛ **المدمنون**: فرنسا: (51 39) (51 36)؛ ألمانيا: (68 48) (65 46)؛ بريطانيا: (68 61) (63 56)؛ السويد: (69 65) (64 66)؛ إيطاليا: (66 49) (62 41)؛ الولايات المتحدة: (77 77) (77 80)؛ كندا: (66 57) (60 62)؛ **أشخاص غير** =

ارتفاعاً ضئيلاً مع ارتفاع المستوى العلمي.

من المهم، أخيراً، أن ننظر في أمر من يُعتبَرون **مهمّشين سياسياً**. إن التسامح مع هؤلاء يزداد لدى الأصغر سناً، أما عامل العلم فلا يؤدّي، عموماً، **إلى تزايد هذا التسامح، لا بل إن العكس هو الصحيح**، حيث النظرة السائدة هي أن هناك آراء غير مقبولة يُعتبر من يعتنقها مسؤولاً عنها، لذا كان يُفضّل تجنّب السكنى بجوار المتطرّفين، حتى ولو لم يتسبب الاختلاف المذكور لأحد بالإزعاج. وفي ذلك دليل على أن الإيمان بقيَم الاعتدال في الشأن السياسي يقوى ويترسّخ مع ارتفاع المستوى العلمي[26].

إن رفض **اليمين المتطرّف** يتنامى بشدة مع ارتفاع المستوى العلمي: من 30 إلى 44 في المئة، في فرنسا، ومن 58 إلى 74 في المئة في ألمانيا، ومن 28 إلى 35 في المئة في الولايات المتحدة، ومن 22 إلى 27 في المئة في كندا، ومن 31 إلى 32 في المئة في

= **مستقرّين عاطفياً**: فرنسا: (18 16) (17 19)؛ ألمانيا: (30 33) (34 21)؛ بريطانيا: (34 25) (27 36)؛ السويد: (16 18) (17 14)؛ إيطاليا: (35 30) (35 33)؛ الولايات المتحدة: (39 44) (41 46)؛ كندا: (27 30) (25 31)؛ **السكّيرون**: فرنسا: (57 46) (51 49)؛ ألمانيا: (58 72) (62 66)؛ بريطانيا: (61 38) (47 51)؛ السويد: (49 50) (47 44)؛ إيطاليا: (58 42) (52 36)؛ الولايات المتحدة: (60 60) (59 63)؛ كندا: (60 48) (54 55)؛ **عرق مختلف**: فرنسا: (13 6) (13 8)؛ ألمانيا: (15 7) (13 3)؛ بريطانيا: (12 4) (10 6)؛ السويد: (8 8) (9 2)؛ إيطاليا: (20 9) (15 5)؛ الولايات المتحدة: (10 11) (14 6)؛ كندا: (5 4) (6 4).

(26) رفض الجيران (نعم في المئة): **المتطرّفون اليساريون**: فرنسا: (29 20) (22 30)؛ ألمانيا: (57 42) (54 48)؛ بريطانيا: (42 21) (32 37)؛ السويد: (34 21) (27 20)؛ إيطاليا: (36 22) (31 26)؛ الولايات المتحدة: (37 23) (28 32)؛ كندا: (31 19) (27 28)؛ **المتطرّفون اليمينيون**: فرنسا: (33 32) (30 44)؛ ألمانيا: (62 60) (58 74)؛ بريطانيا: (33 18) (24 38)؛ السويد: (35 26) (31 32)؛ إيطاليا: (39 25) (34 27)؛ الولايات المتحدة: (36 21) (28 35)؛ كندا: (27 17) (22 27).

السويد، إلا في إيطاليا حيث ينخفض من 34 إلى 27 في المئة. أما **اليسار المتطرّف**، فإن الرفض له يزداد مع ارتفاع مستوى العلم في كل من فرنسا والولايات المتحدة وبريطانيا وكندا، وينخفض في كل من ألمانيا وإيطاليا والسويد، لكن المتغيّرات الملحوظة هنا ضئيلة، وما يجدر تسجيله هو **ارتفاع نسبة الرفض بشدة في كل البلدان**، مقارنةً برفض الاختلافات غير السياسية، وهي تتحدد كالآتي: من 22 إلى 30 في المئة في فرنسا، ومن 54 إلى 48 في المئة في ألمانيا، ومن 32 إلى 37 في المئة في بريطانيا، خلافاً لما هي عليه الحال في السويد حيث ينخفض من 27 إلى 20 في المئة، وإيطاليا (من 31 إلى 26 في المئة)، ليعود فيرتفع في الولايات المتحدة من 28 إلى 32 في المئة، وفي كندا من 27 إلى 28 في المئة. في هذه الحالة، يجري افتراض الجار الوهمي حاملاً قيماً سلبية تنمّ عن طابع غير موروث. من الممكن أن تكون مساوئ الجوار هنا أقل منها في حالة المجرم، مثلاً، لكن الرفض لها يبدو أشد، في عدد من الحالات، وذلك، طبعاً، عملاً بالمسلـّمة التي لا تجيز تطبيق مبدأ التسامح على غير المتسامحين. كذلك لا تفوتنا ضرورة الأخذ بمعطيات تتعلّق بالظروف المحيطة، حيث إن اليمين المتطرّف كان يعتبر خلال الفترة التي أجري فيها البحث الميداني أكثر نشاطاً في فرنسا منه في السويد، مثلاً.

باختصار، تنمّ هذه المعطيات الخاصة بالجوار الوهمي عن تطبيق المستجوبَين النظرية التي أوجزتها آنفاً. إن التسامح يزداد[27]، مكتسباً قيمة مضاعفة مع ارتفاع المستوى العلمي، لكن هذا المبدأ لا

(27) في اعتقادنا أن دراسات أكثر حداثة من تلك التي وضعها إنغلهارت قادرة على تأكيد صحة هذا التطوّر أو نفيه.

يُطبَّق عشوائيّاً، بل تجري قولبته بشدة وفقاً للحالات، فمنهم من يستحق أن يعامل برفق ويُقبل على اختلافه، ومنهم من يستحق مثل هذا التسامح ومثل هذا القبول بنسبة أقلّ. إن مبدأ التسامح هذا ينطبق، بالدرجة الأولى، على أولئك الذين يُعتبر اختلافهم محايداً أو إيجابياً أو الذين يُعتبر اختلافهم موروثاً، حتى ولو كان سلبيّاً، انطباقه، بالدرجة الثانية، على أولئك الذين يُعتبر اختلافهم مكتسباً وسلبياً يتسبب باستمرار في تأثيرات خارجية. وذلك أن الجار الوهمي يتنافى مع مبدأ كرامة الفرد. لكن مبدأ التسامح أقل ما يكون انطباقاً على أولئك الذين يحملون قيماً معتبرةً سلبية. إذا سلّمنا بوجود هذه القاعدة الاستدلالية أمكننا أن نفهم الطابع المتعدّد القوميات لما يظهره بحث إنغلهارت من بُنى وتطورات، أي لماذا يشكّل المدمنون والسكيّرون أو المتطرّفون موضوع خشية (لأنهم يخالفون قيماً تُعتبر مهمة)، ولماذا يسهل علينا القبول بالاختلافات الموروثة أو نرتضي الخضوع لتأثيرات خارجية ناجمة عن اختلافات مقبولة. من الممكن، طبعاً، أن تفتقر ردود بعض المستجوبَين إلى الصدق، أي أن يكون المستجوبَون قد أعطوا جواباً مقبولاً اجتماعياً. لكن الأجوبة ليست كلها كذلك، ثم إن الجواب غير الصادق يهمّ عالم الاجتماع بقدر ما ينمّ عن اعتراف المستجوَب بالقيم الجماعية. حسبه أن يعترف هذا الأخير بوجودها ويدرك أهمية هذا الاعتراف بالنسبة إليه، حتى وإن يكن غير مقتنع بها في الصميم.

ونحن، بالمناسبة، نختبر مدى فائدة هذا النوع من الأبحاث على صعيد المعلومات، حيث تبدو أهمية **العنصرية** في فرنسا أو ألمانيا، مثلاً، غير متناسبة البتة مع ما يمكن أن ينشأ حولها من ظنون، بفعل الأهمية المولاة من قِبَل وسائل الإعلام لهذا الموضوع. عموماً، تُظهر هذه الدراسة أنه من المهمّ ألا نخلط بين **الرأي العام**

ورأي وسائل الإعلام، وهو خلط شائع لدى أهل السياسة. بذلك تكون استطلاعات الرأي العام والأبحاث السوسيولوجية أدوات أساسية للديمقراطية. إنها الوسائل التي تتيح التمييز بين الرأي الحقيقي والرأي العام الموهوم، ذاك الذي يمكن أن تعطي وسائل الإعلام انطباعاً بأنها تعكسه، في حين أن أكثر ما تعكسه، في العديد من الحالات، هو رأي الأقلّيات الفاعلة.

ذلك ما لا يشكّ فيه المثقفون المرتبطون بالأقلّيات الفاعلة، التي تسعى أحياناً إلى تحويل هذه الاستطلاعات إلى أدوات للتلاعب بالرأي العام. ولربما كانت كذلك، فعلاً، ولكن ليس في جوهرها، بالتأكيد.

أيضاً، ملاحظة أخرى: من المحتمل أن يرافق المستوى العلمي وعي أكثر حدّة للمقاييس القائمة على خلفية القيم المذكورة. ما يؤكّد صحّة هذه الفرضية هو أننا، مع ارتفاع المستوى العلمي، نميّز، بصورة أفضل، بين المقاييس الموروثة وغير الموروثة، بين التأثيرات الخارجية العائدة، على التوالي، **إلى العقلانية الأداتية** (قد يكون للآخر مثل هذه التأثيرات عليّ)، **والعقلانية الخِلاقية** («يصعب عليّ أن أكون متسامحاً تجاه من يبدو لي أنه ليس كذلك، حتى وإن تكن السكنى في جواره لا تشكّل لي أي إزعاج»).

وعليه، نلاحظ تسامحاً متنامياً في ما يتعلّق بالاختلافات، من دون أن يعني ذلك القبول بكل الاختلافات، على السواء، بل إن من الاختلافات ما يُعتبر أقل سلبيّة ومقبولية من سواه، حتى وإن يكن اليوم مقبولاً أكثر منه بالأمس. إننا نتبيّن، بالنسبة إلى هذا الموضوع بالذات، تراتباً مماثلاً من فئة عمرية إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، فإذا ما وجب التسامح مع الآخرين، فذلك لا يعني الامتناع عن محاسبتهم.

هذان التحليلان كافيان لجعلنا نستنتج أن عالم قيم الأفراد يفوق تنظيماً ما يزعمون أنه عليه أحياناً. علاوة على ذلك، إن البُنى الاجتماعية تنزع إلى التغيّر بانتظام محافظة على ثباتها مع السن والمستوى العلمي.

أهمية التربية

لقد تقدّمت أعلاه بفرضية مؤدّاها أن التنشئة العلمية تشحذ حس **التعقُّد**، في ظل تعادل كل المعطيات الأخرى، وذلك أن وراء كل حكم قيمي منظومات من الأسباب والمبررات، ولا شك في أن العلم يخوّلنا ـ بنسبة متوسّطة، على الأقل ـ أن نكون أكثر وعياً لهذه الأسباب وصلاحيتها النسبية. أما الخطر الذي يتهدد في حال غياب التنشئة العلمية فهو تكرار الأحكام المحيطة ببّغائيّاً. إن معطيات إنغلهارت تخولنا إلى حدّ ما التأكد من صحة هذا الافتراض، فقد رأينا أكثر من مرة أنه كلما ارتفع مستوى التعليم برز في موازاته مفهوم أكثر حضورية ورمزية للدين، وأيضاً، أخلاقية تؤْثِر النقاش العقلاني متجاهلة المحظورات والمحرّمات، وتصوّر معتدل وإصلاحي للسياسة، وشكوكيةً حيال التصورات الأيديولوجية... إلخ. لكن معطيات إنغلهارت تسمح لنا بتقييم تأثير التنشئة العلمية، مباشرة، بالنسبة إلى ما يمكن تسميته حسّ التعقُّد.

وقد كان بين الأسئلة المعتمدة عدد يمنح المستجوبَين، بطريقة غير مباشرة، إمكان تقييم فاعلية بعض التدابير التي كثيراً ما كان يجري اقتراحها من أجل مكافحة البطالة. ومنها تلك التي تطرح احتمال سعي الحكومة إلى حلّ مشكلة البطالة عن طريق استبعادها بعض فئات الشعب من سوق العمل، كالنساء، والمسنين، والأغراب. وقد عكست الأجوبة، في جزء منها، أحكاماً مسبقة لدى

الفاعلين المستجوبَين، ولا جدال في وجود مثل هذه الأحكام ضد النساء والأغراب، إلا أن الأجوبة تضمنت، أيضاً، حكماً بشأن معرفة ما **إذا كانت تدابير هذا الاستبعاد أدوات فعّالة لمكافحة البطالة أم لا.**

أما في ما يتعلق باحتمال استبعاد النساء عن سوق العمل، فالملاحظ هو أن تأثير المستوى العلمي يفوق كثيراً تأثير السن، مما يدل على تناقص الأحكام المسبقة ضد عمل النساء بارتفاع المستوى العلمي، وأيضاً، على كون هذا الاستبعاد لا يشكّل، في عرف المستجوبَين، تدبيراً ناجعاً لمكافحة البطالة[28]، فإنّا نلاحظ نفس الظاهرة بالنسبة إلى أشكال الاستبعاد الأخرى، ولاسيّما استبعاد المسنين (تخفيض سن التقاعد). على أنه يصعب في هذه الحالة الأخيرة أكثر من سابقتها أن نردّ الأجوبة إلى الأحكام المسبقة وحدها، كما قلت. وإذا كان المستوى العلمي يمارس في كل الحالات دوراً أهمّ من عامل السن، فإن دور المتغيّرات الأخرى التي يعرض لها إنغلهارت، كالدخل والتعاطف السياسي والقيم المادية أو ما بعد المادية، يبقى دون ما ذكرنا بكثير.

هكذا نرى أن تأييد خفض سن التقاعد في فرنسا هو بنسبة 46

---

(28) عندما تندر الوظائف، **يصبح الرجال أحق بالعمل من النساء** (نعم في المئة): فرنسا: (42 23) (41 17)؛ ألمانيا: (45 17) (39 15)؛ بريطانيا: (51 14) (39 22)؛ السويد: (14 4) (14 3)؛ إيطاليا: (61 24) (46 8)؛ الولايات المتحدة: (35 20) (32 16)؛ كندا: (27 15) (31 9)؛ **إجبار العمال على أخذ تقاعدهم في سن مبكرة**: فرنسا: (52 45) (54 34)؛ ألمانيا: (47 55) (53 40)؛ بريطانيا: (50 37) (48 31)؛ السويد: (11 10) (10 5)؛ إيطاليا: (59 51) (55 47)؛ الولايات المتحدة: (19 15) (20 11)؛ كندا: (36 27) (44 23)؛ **على أرباب العمل تفضيل المواطنين**: فرنسا: (75 49) (72 47)؛ ألمانيا: (70 50) (71 40)؛ بريطانيا: (60 43) (56 33)؛ السويد: (41 36) (47 12)؛ إيطاليا: (81 64) (76 44)؛ الولايات المتحدة: (62 45) (58 46)؛ كندا: (53 53) (62 43).

في المئة من جهة اليسار، و53 في المئة من جهة اليمين، وهو فارق ضئيل قياساً بذلك الذي يتكشّف عنه المستوى العلمي، حيث أمكن تسجيل نسبة 54 في المئة من ذوي المستوى العلمي المتدنّي في مقابل 34 في المئة من ذوي المستوى العلمي المرتفع، وهو ما نلحظه عملياً في كل البلدان الأخرى، حيث تبلغ نسبة مؤيّدي هذا الإجراء في كندا 27 في المئة من فريق اليسار، في مقابل 31 في المئة من فريق اليمين. أما النسب المئوية بحسب ارتفاع المستوى العلمي أو تدنّيه فتتراوح ما بين 44 و23 في المئة.

من شأن هذه الاختلافات بين البلدان أن تعزّز معقولية التأويل **المعرفي** الذي أقترحه. إن رفض سياسة استبعاد النساء والعمال المسنين أو المهاجرين هو أكثر ظهوراً في الولايات المتحدة منه في فرنسا وألمانيا، وما ذلك طبعاً لأن الأميركيين يعارضون استبعاد هذه الفئات أكثر من سواهم ـ مثل هذه الفرضية هي أقل ما يكون انسجاماً مع المعطيات الخاصة بالعلاقات بين الجيران ـ بل لأن معرفة الآليات الاقتصادية الأساسية، التي هي أكثر انتشاراً في الولايات المتحدة منها في سائر البلدان، تخوّل هذه الأخيرة أن تدرك أفضل من سواها أن خفض نسبة البطالة باستبعاد هذه الفئة أو تلك من سوق العمل، هي فرضية غير ثابتة من تلقاء ذاتها. والواقع أن الاعتقاد بفاعلية استبعاد فئات اجتماعية محدّدة على خفض البطالة هو نتيجة منطقية لتصوّرنا الساذج مجموع الوظائف بشكل قالب حلوى جاهز. إن مثل هذا التصوّر هو الذي يحملنا على الاستنتاج أن استثناء بعض الفئات من الضيوف يسمح لنا بإطعام آخرين، فإذا كنا نعتقد بفاعلية الاستبعاد فلأننا، على الأرجح، نشبّه مجموع الوظائف بقالب حلوى جاهز. وهي نظرية ساذجة لا تصحّ إلا إذا افترضنا جميع أنواع الشروط التحديدية متوافرة، أصلاً. إن استبعاد أحد العمّال لا يوجب وضع

أحد البطّالين على سكة العمل، إذ إن في استطاعة رب العمل أن يفيد من هذا الاستبعاد كي يضاعف إنتاجيته مستعيضاً عن الإنسان بالآلة. كما يمكن، في حال استبعاد النساء، أن يطالب الرجال برفع أجورهم... إلخ. باختصار، إذا كانت الولايات المتحدة أكثر رفضاً للاستبعاد من فرنسا أو ألمانيا، فمرد ذلك، بالدرجة الأولى، إلى معرفة الآليات الاقتصادية التي يفوق وعي تعقُّدها في الولايات المتحدة ما هو عليه في سائر البلدان.

هذا الافتراض شبيه بما أثبته فورسيه (Forsé) (1999) من أن أسبانيا هي أقل البلدان الأوروبية قبولاً بالليبرالية الاقتصادية، كما إنها إحدى أكثر البلدان تأييداً للاستبعاد من أجل حلّ مشكلة البطالة، حيث تبلغ نسبة الأجوبة المؤيّدة خفض سن التقاعد فيه 62 في المئة في مقابل 49 في المئة في فرنسا و16 في المئة في الولايات المتحدة، وتلك التي تفضّل اليد العاملة الوطنية 75 في المئة، في مقابل 63 في المئة في فرنسا و51 في المئة في الولايات المتحدة.

ثمة فرضية تسمح بتفسير ميزة مهمّة أخرى من المعطيات التي أتفحّصها هنا: لقد رجح اقتراح الحدّ من الهجرة على اقتراح خفض سن التقاعد، في ظل تعادل كل المعطيات الأخرى. هذا الاختلاف مردُّه إلى اعتبارات ذات طابع خِلاقي قائمة في ذهن المستجوبَين، فالإجراء **الأول** لا يستدعي فسخ أي عقد بل يقتصر على **رفض** إبرام أي عقد عمل مع المرشحين للهجرة، في حين يقتضي الإجراء **الثاني** فسخ العقد. وعليه، يكون الاعتقاد بفاعلية إجراءات الاستبعاد لمكافحة البطالة هو الذي جعل القيود المفروضة على الهجرة تحظى بالقبول أكثر من تلك المتعلّقة بخفض سن التقاعد، وتكون الأجوبة المتعلـّقة بخفض سن التقاعد وفرض القيود علّى الهجرة ناتجة من دمج اعتبارات أخلاقية ومعتقدات لها علاقة بالمدارج الاقتصادية. بيد

أنه من الجائز الافتراض، على أي حال، أن حسّ التعقُّد هنا ـ تعقُّد الآليات الاقتصادية ـ يؤثـر، هو أيضاً، بشكل حاسم في الإجابة عن هذا أو ذاك من السؤالين.

إذا كان الأمر كذلك فقد وجب أن نرحّب بزيادة مستوى التعليم الذي يميّز المجتمعات الغربية لما يمكن أن ينشأ عنه من ارتفاع حسّ التعقُّد والواقعية والروح النقدية.

مختصر القول

لم يتسنَّ لي هنا، بطبيعة الحال، أن أتفحّص كل ما طرحه إنغلهارت من أسئلة. ولكن إذا تم تلخيص الاستنتاجات التي يمكن الخروج بها مما سبق، والقبول بما أقترحه هنا من تأويل **ديناميكي** للمعطيات المتعلقة **بالستاتيكا المقارنة**، أمكن تسجيل عدد من الميول هي: المطالبة بزيادة مشاركة المواطن في الحياة السياسية؛ اعتبار السياسة يوماً بعد يوم أمراً هو من الجدّية بحيث لا يصح أن يُعهد به إلى السياسيين؛ تضاؤل الاعتقاد تدريجيّاً بيوم الثورة العظيم والتطلّع إلى إصلاحات جدّية بدلاً من إحداث تغييرات جذرية، فظّة؛ تفاقم الجدل حول السلطة واتخاذ مواقف أكثر نقدية من العقائد والقوانين، ميل إلى رفض المحظورات والمحرّمات وتبنّي تأويل حضوري للدين؛ تطلّب المسؤولية والمبادرة أكثر من ذي قبل؛ عدم الاكتراث بأجور العمل المادية؛ التطلّع إلى عمل مثمر يسمح بتحقيق الذات؛ تعليق أهمية كبرى على العائلة، النظر إلى احترام الآخر على أنه يمثل إحدى القيم، أو ربما القيمة الأخلاقية الجوهرية ـ مما لا يعني بالضرورة القبول بكل أنواع السلوك ـ رفض الأفراد المعتبرين أصحاب قيم خاطئة وأولئك الذين ينكرون كرامة الإنسان في تصرفاتهم تجاه أنفسهم، الإيمان بكرامة الإنسان. تلك هي أبرز

الاستنتاجات التي يمكن الخروج بها من التحليل الفرعي الخاص الذي أخضعتُ له المعطيات الغربية المأخوذة من **كتاب المصدر** لإنغلهارت.

وإذا ما وجب أن نختصر هذه القائمة بعبارة واحدة قلنا إنها تعكس تأكيداً **للفردانية**، وسعياً إلى الاستقلالية الفردية، بل بحثاً عن حس الاستقلالية، بدليل ارتفاع نسبة الإجابات الإيجابية في صفوف الأصغر سنّاً والأكثر علماً عن السؤال الرامي إلى معرفة ما إذا كان في نيّة هؤلاء مراقبة حياتهم أم لا.

ثمة توطّد للفردانية بمعنى أن سعادة الفرد تبدو، أكثر من أي وقت مضى، هي المرجع المطلق لدى الأصغر سنّاً والأكثر علماً. لكن هذه **الفردانية** ليست **أنانة**(*) (solipsisme)، على الإطلاق، كما إنها لا توجب اعتبار التصرّفات كلها متكافئة، والامتناع عن الحكم عليها، بل، بالعكس، تعتبر أن بعض التصرّفات قابل للتبرير أكثر من سواه. ومن الممكن أن نثبت في أساس هذه التبريرات مبادئ تتفاوت ثباتاً. لقد أوضحنا طريقة تبَنْيُن معتقدات المستجوبَين بشأن القيم، على اختلاف أنواعها، وهذه التبنينات قابلة للفهم لأن المعتقدات المذكورة تتأسس على أسباب جماعية. كذلك استرعى انتباهنا الطابع الاستمراري للتغيرات التي تم رصدها ما بين فئة المتقدمين في السن وفئة الشبيبة.

إننا، إذاً، بعيدون كل البعد عن الشعور، شأن فريق من الناس، بانهيار القيم والأخلاق، ففي اعتقادنا أن الأشخاص اليوم لا يشعرون

(*) هو مذهب من يعتقد أن «الأنا» وحده هو الموجود الحقيقي وأن الإدراك لا يتناول سوى التصوّرات الشخصية، بحيث يتعذّر قيام الدليل على وجود شيء آخر غير «الأنا» المفكّر.

بالاستلاب أكثر منهم بالأمس، ولا يعتبرون أنفسهم أنصاف آلهة ـ وقد ألفنا هاتين المرثاتين ـ كما لا نلمس أي انقطاع بين فئات السن، ولا نرى للديني تلك العودة التي مافتئت، منذ نبوءة مالرو الزائفة(*)، تغطي الدوريات الأسبوعية. لكنّ ما نلاحظه، بالأحرى، في المجتمعات الغربية عامة، هو تطوّرٌ في اتجاه ما يمكن تسميته على أثر فيبر: **عقلنة القيم**.

المراجع

Boudon, R. *Études sur les sociologues classiques, II*. Paris: PUF, 2000. (Quadrige).

Durkheim, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1979 [1912].

Forsé, M. «Libéralisme et interventionnisme: analyse comparée des opinions sur le rôle économique de l'état et du gouvernement dans six pays.» *Revue de l'OFCE*: 68, janvier 1999, pp. 219-240.

Galland, O. et B. Roudet (éd.). *Les valeurs des jeunes*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Giddens, A. *Runaway World*. London: Profile Books, 1999.

Hervieu-Léger, D. *La religion en miettes et la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy, 2001.

Hervieu-Léger, D. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

Inglehart, R., M. Basañez and A. Moreno. *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook: Political, Religious, Sexual, and Economic Norms in 43 Societies: Findings from the 1990-1993 World Values Survey*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.

(*) ينسب بعض الصحافيين إلى أندريه مالرو هذا القول: «يكون القرن الحادي والعشرون متديناً أو لا يكون».

الفصل السابع

عقلانية تطوّر

الديمقراطيات المؤسّساتي

لماذا نلاحظ في الديمقرطيات الحديثة، وفي فرنسا، ربما، أكثر من أي مكان آخر، نوعاً من التشوّش في المبادئ الديمقراطية الكبرى؟ هذا التشوش يتجلّى في وقائع شتّى هي: تكاثر القوانين وتوالد الشرائع التي لا تحظى بأي تطبيق، مما يشكل انتهاكاً لرأي مونتسكيو الذي يقضي بوجوب التورّع عن تعديل القانون [إلا عند الضرورة و] «بيد مرتعشة»؛ التصويت على قوانين تفرض حقائق تاريخية تحدّ من حرية التعبير أو تعوق عملية تجميع المعلومات الأساسية لمعرفة المجتمع؛ حياة سياسية تسودها الصراعات بين جماعات النفوذ والمصالح؛ النظر إلى العمل السياسي وكأن الغاية منه هي البحث عن حلول وسطيّة بين مطالب هذه الفئات؛ الإلتباس الحاصل بين المساواة والإنصاف؛ تفضيل السياسات العطوفة (compassionnelles) على السياسات العقلانية؛ تراجع الديمقراطية التمثيلية لمصلحة «الديمقراطية التشاركية» (démocratie participative) ذات الطابع التعزيمي (incantatoire)، بدليل ندرة استعمال هذه اللفظة إن لم يكن استحالة ترجمتها في اللغات الأوروبية الأخرى،

كالإنجليزية والألمانية. قد نُغرى بإنشاء الصلة بين المواصفات المذكورة وبين **الديمقراطية القاعدية** (Grassroots Democracy) تلك التي ترقى في أميركا إلى ستينات القرن الماضي، لكن هذا الشعار أكثر ما كان يدعو إلى تطوير الديمقراطية المحلية. أما مفهوم «الديمقراطية التشاركية» (Participatory Democracy) الذي أُطلق في سبعينيات القرن الفائت، فلم يفرض نفسه يوماً. وإذا كان مفهوم «الديمقراطية التشاركية» قد ظهر في الصحافة الألمانية أو في كتابات الباحثين السياسيين، من حين إلى آخر، فإن نسبة استعماله ظلت من الضآلة بحيث بقي خارج اللغة المتداولة.

على أن مفهوم «الديمقراطية التشاركية» ليس الوحيد الذي تصعب ترجمته، بل إن هناك مفاهيم أخرى تُعتبر من الخصوصيات الفرنسية، كمفهوم «الحوار الاجتماعي» أو التمييز بين «الديمقراطية» و«الجمهورية». أما مفهوم «النموذج الاجتماعي الفرنسي» فمن الصعب جداً تحديده، وغالباً ما أسيء فهمه في الخارج.

إن تنوّع هذه الأعراض يهيب بنا إلى البحث عن مبادئ الديمقراطية الأساسية، مجدداً، وأولها مبدأ يوجب أن تكون السلطة المطلقة في يد كل مواطن، من منطلق اعتبار المواطنين مستقلّين وقادرين على الحكم السليم يتحركون فرديّاً بتوجيه من «الحس السليم» ويشهدون جماعيّاً على وجود «الحسّ المشترك».

بودّي هنا أن أتوسّع في فكرة رئيسة هي أن فلسفة الأنوار ابتكرت مفاهيم وأدوات ضرورية لنظرية الديمقراطية وفهم الحياة الديمقراطية، حتى في أيامنا، وأن الفكر الليبرالي يبسط جذوره في فلسفة الأنوار. أرى من المهم معاودة التشديد على هذه النقطة في زمن نشهد فيه «فقداناً للمعايير» الفكرية وشكوكية متنامية من قبل الشعب حيال رجال السياسة، زمن أمست فيه الليبرالية مختزلة ببعد

واحد يبقى خاصّاً، على أهميته الأكيدة، هو بُعد الليبرالية الاقتصادية. هذه الاختزالية تسهّل الالتباس فضلاً عن كونها تشوّه تاريخ الفكر.

يهمني أن أوضح، كذلك، أن غايتي من هذا البحث ليست إجراء تمرين في مجال الهندسة الاجتماعية والسياسية أو الاقتصادية يبيّن أن من شأن هذا التدبير أو ذاك أن يحسّن وضع فرنسا والديمقراطية الفرنسية، فإن ثمة من يفوقني جدارة في معالجة هذه المسائل الهندسية. أما إذا اقتضى التنويه بالجهود التي تبذلها مراكز التفكير (centres de réflexion) المختلفة في فرنسا من أجل إيجاد حلّ لهذه المسائل المهمة، فلا جدوى من المؤسسات، كما بيّن توكفيل بعمق، إن لم تكن المبادئ التي تلهم الأفراد يقينية. إلا أني أعتقد أن الانطباع الذي تعطيه فرنسا اليوم بأنها تجتاز أزمة سياسية عميقة هو انطباع ناتج في قسم كبير منه، من «فقدان المعايير» الذي يميّز نخبتها، بنوع خاص. لذا أرى من الضروري استعادة قدرة المبادئ التي تؤسس للديمقراطية.

«المشاهد المحايد» و«الإرادة العامة» يختصران نظرية فلسفة الأنوار السياسية

يؤكد مبدأ الديمقراطية الأساسي، بحسب فلسفة الأنوار ـ وأيضاً، بحسب التقليد الليبرالي المنبثق منه ـ أهلية كل إنسان للتحكّم المطلق بما يعنيه من قرارات، إن بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وعملياً، مراقبة **كل** القرارات السياسية. ولكن، كيف يمكن تطبيق مثل هذا المبدأ عملياً في ظل نظام ديمقراطي تمثيلي؟

سأجيب عن هذا السؤال استناداً إلى مفهومين اثنين من أكثر ما اشتُهرت به نظرية الديمقراطية الليبرالية من مفاهيم، هما مفهوم «المشاهد المحايد» لآدم سميث، ومفهوم «الإرادة العامة» لجان ـ

جاك روسّو، كما سأسعى جاهداً إلى الإيحاء، من خلال سلسلة من الأمثلة والشواهد، بأن المفهومين المذكورين لم يفقدا شيئاً من وزنهما، وأهميّتُهما لا تنحصر بتاريخ الأفكار، بل إنهما ضروريان من أجل فهم ظاهرات لا تُحصى في زمننا الحاضر ومن أجل تجديد الديمقراطية في العمق. إنهما يذكّران بالأهمية التي يحظى بها السياسي في ظلّ نظام الديمقراطية التمثيلية، من حيث اتخاذه الرأي العام شاهداً، بالرغم من الحواجز الفاصلة بينهما، كما يوفرّان للتفكير والممارسة السياسيين نقطة استدلال فعّالة يصحّ الركون إليها.

«المشاهد المحايد»

يمكن تمثيل النظرية التي ترتسم على خلفية مفهوم «المشاهد المحايد» بصورة استدلال منطقي بسيط هو الآتي:

ـ إن «المشاهد المحايد» هو المواطن الذي نفترض أنه، في هذه المسألة أو تلك، يتجرّد عن مصالحه وأهوائه وآرائه المسبقة أو افتراضاته. إن المواطن، في هذه الحالة، يستمدّ تقويماته وأحكامه من الحس السليم، فلا يُقرّ أيّاً من القضايا إلا إذا بدا له أن هناك أسباباً متينة تخوّله الحكم عليها بأنها كذلك.

ـ لكن المواطن يكون بالنسبة إلى كثير من الأمور التي تظهر في حياة الدولة، في موقع المشاهد المحايد.

ـ من المفترض، إذاً، في حال استطلاع رأي الشعب بشأن هذه المواضيع، أن يعطي عدد كبير من الأشخاص جواباً من وحي من الحس السليم، فإذا جمعنا هذه الأجوبة بعضها إلى بعض نتج من عملية الجمع هذه جواب جماعي مطابق «للحس المشترك».

يُضاف، إلى هذا القياس المنطقي (syllogisme) البرهان الآتي:

ـ يكون ممثِّل الشعب في الديمقراطية التمثيلية، خاضعاً لرقابة المشاهد المحايد، مما يوجب عليه السعي إلى استباق أحكامه واحترامها.

نستنتج مما تقدّم أن نظام الديمقراطية التمثيلية هو أفضل من سواه، مادام من المحتمل جدّاً أن تكون القرارات المتخذة فيه صادرة عن الحس المشترك أي، بعبارة أخرى، أن تستمد ضمانتها من المشاهد المحايد. أيضاً، هو أفضل من سواه، لأنه يُنصّب كل مواطن مصدراً للقانون.

في تصوّرنا أن الباحث الاجتماعي ماكس فيبر كان سيقول إن الديمقراطية التمثيلية هي حسنة من وجهة نظر **العقلانية الأداتية**، ما دامت، في المتوسّط الإجمالي، تؤمّل بأن تولد قرارات حسنة، وكذلك أيضاً بالنسبة إلى **العقلانية الخِلاقية**، لأنها تمنح الجميع القدر نفسه من الكرامة المعنوية.

يبقى أن نوضح مسألة هي الآتية: ما هو **الحس السليم**؟ يكون الإثبات مبنياً على الحس السليم إذا أمكن اشتقاقه من نظام أسباب مقنعة إلى حد يخوّلها فرض ذاتها، وأكثر إقناعاً من أنظمة الأسباب المقدمة للدفاع عما يخالفه من إثباتات. أما **الحس المشترك**، فهو النتيجة المشتركة للحس السليم لدى الجميع. ومن المؤكّد أن إمكان إحداث و/أو تقييم نظام أسباب معيّن يتوقف على الأهلية المعرفية التي تستدعيها إحدى المسائل، وأيضاً، على مستوى كفاءة المواطن الذي يواجه المسألة المذكورة، لأن من المسائل ما يكون في متناول إدراك الجميع، ومنها ما يفرض أن يكون الفرد قد بلغ مستوى معيّناً من الكفاءة في مواجهة هذه المسائل كيما يخوّله حسّه السليم التعبير عن رأيه. من هنا الأهمية الحاسمة المعطاة إلى التنشئة المتينة، تلك التي يُفترض تقديمها إلى مواطن الغد، ولاسيّما في مجال العلوم

الإنسانية والاجتماعية، من أجل قيام الحياة الديمقراطية.

أمثلة وشواهد مستوحاة من آدم سميث على «الحس السليم»

بودّي أن أقلع حالاً عن هذه التجريدات النظرية وأثبت من خلال سلسلة من الأمثلة والشواهد أن هذه الأفكار ليست نظريّة صرفاً، بل إنها مرتكزات جوهرية تخوّلنا فهم حياة الديمقراطيات في عمق بعدها الواقعي.

أقتبس أول هذه الشواهد من آدم سميث الذي استطاع أن يوضح بفاعلية مميزة، من منطلق تعليمي، ما تقدمه نظرية المشاهد المحايد من فائدة ملموسة. لقد كان هذا المفكرّ البراغماتي، حريصاً بلا نزاع على إظهار أن المفاهيم النظرية التي نحتها تنطبق على حالات واقعية، لذا تساءل عن سبب اقتناع الإنجليز في أيامه بضرورة تقاضي عمال المناجم أجوراً أعلى من أجور الجنود، - ولو أُجرِيت استطلاعات للرأي حول هذه المسألة، لكانت الغالبية الساحقة أيّدت جوابه - متسائلاً: كيف نفسّر هذا الإجماع، هذا الاعتقاد الجماعي المشترك؟ ومجيباً كالآتي:

بما أن معظم الإنجليز ليسوا جنوداً ولا عمال مناجم، فإنهم غير معنيين مباشرة بالموضوع، بعبارة أخرى، إنهم في موقع المشاهد المحايد.

إن شعورهم هذا هو مبنيّ على الحس السليم، إذا، أي على نظام أسباب يشترك فيها كثيرون، نظراً إلى متانتها.

إذا أعدنا تكوين القضايا التي يتألّف منها تحليل سميث تكوّن لدينا نظام الأسباب التالي:

- يجب أن يكون الأجر عادلاً في نظر صاحب العلاقة والفئة

التي ينتمي إليها، وأيضاً، في نظر المراقب المحايد، إذا أردنا ألا ينشأ، لدى صاحب العلاقة أو بين صفوف الشعب، أي شعور بالغبن.

ـ يشكّل الأجر ثواباً على خدمة مبذولة.

ـ إن تعادل الخدمات يفرض تعادل الأجور، وإلا انهار مفهوم الأجر العادل.

ـ تدخل عناصر مختلفة في تحديد قيمة الخدمة المبذولة، أهمها مدّة التعليم التي تستغرقها والمخاطر التي يتعرّض لها الشخص القائم بها.

ـ إن مدة التعليم هي نفسها في حالة كل من عامل المنجم والجندي، كما إن المهنتين تتضمنان مخاطر متشابهة، ففي الحالتين، يخاطر المرء بحياته.

ـ مع ذلك، فالنشاطان المذكوران غير متكافئين، لأن الجندي يضمن وجود الوطن بالذات، في حين يقتصر عامل المنجم على ممارسة نشاط موجّه نحو إنتاج مواد استهلاكية، لئن تكن ضرورية فهي قابلة للاستيراد وتبقى دون الاستقلال الوطني أهمية، علاوة على أن موت عامل المنجم يشكـّل جزءاً من مخاطر مهنته: إنه **حادث**، في حين أن تعرّض الجندي للموت طوعاً أو قسراً يكون موجهاً نحو غاية: إنه **تضحية**.

ـ حتى عندما لا يكون الجندي معرّضاً للموت، يمكنه أن يحصل على مكافأة رمزية بداعي الاحترام المتوجّب علينا تجاه من يعرّض حياته للموت من أجل الوطن.

ـ لذا يكون الجندي هدفاً للتكريم والتمجيد وما يشهد عليهما من أوسمة.

ـ ينتج من هذه العناصر أن عامل المنجم الذي يضاهي عمله عمل الجندي مشقة وخطورة من دون أن يمكنه الحصول على مثل ما يطمح إليه هذا الأخير من مكافآت رمزية، يجب أن يحصل على مثل هذه المكافآت بعملة أخرى غير عملة المجد الذي لا يمكنه الحصول عليه أساساً. لذا **يفترض** أن يكون مرتّبه أفضل من مرتـب الجندي.

وكما نرى، فإن هذا التحليل الذي شئته منهجيّاً بعض الشيء يبيّن أن ثمة إجماعاً على ضرورة تقاضي عمال المناجم أجوراً أعلى من أجور الجنود لأن هذه القضية جاءت نتيجة أسباب وجيهة، هي عبارة عن معطيات واقعية ومبدئية يسهل القبول بها جميعاً. كذلك الأمر بالنسبة إلى «منفـّذ عقوبة الإعدام» الذي يفترض، كما يوضح آدم سميث، أن يحصل، هو أيضاً، على أجر عادل لسبب وجيه هو أنه، على قلة أهليّته، يمارس «أفظع المهن» وأشدها هولاً.

«الإرادة العامة»

إن طرح روسو القائل إن الإرادة العامة هي دائماً على حق لا يعني إلا ما يعنيه مفهوم «المشاهد المحايد»، إذ تفترض أن الفرد يميل، في المواضيع التي لا تعرّض مصالحه وأهواءه أو فرضياته للخطر، إلى الحكم على نظام، أو إجراء، أو وضع ما، بأنه جيد، في حال توافر الأسباب المقنعة لديه بذلك.

ذلك من وجهة نظر مبدئية، أما عملياً فإن مصالح الجميع وأهواءَهم وفرضيّاتهم ربما تسببت في انحراف الإرادة ـ «إرادة الجميع» التي يعبّر عنها المواطنون الفعليون ـ عن الإرادة العامة. على أن هناك مواضيع يصوّت عليها عدد كبير من المواطنين بصفة مشاهدين محايدين، وهو أحد الأسباب التي تجعل الديمقراطية، بحسب مزحة تشرشل الشهيرة، «أسوأ الأنظمة باستثناء جميع الأنظمة الأخرى».

لن أطيل الكلام على حقيقة مؤداها أن جميع كتاب التقليد الليبرالي، بالمعنى الواسع للكلمة، قد استعادوا هذه الأفكار، بشكل أو بآخر. لكن الفكرة المحورية التي يسهل تبيّنها في أعمال عالمَي الاجتماع إميل دوركهايم وماكس فيبر[1]، هي أن الحس المشترك يقود إلى اختيار المؤسسات والممارسات التي تُتيح على المدى البعيد ـ وغالباً عقب نزاعات طويلة الأمد ـ حصول تحسينات في حياة الدولة مبنيّة على أسس عقلانية. ذلك يعني أن الحس السليم والحس المشترك يتجهان نحو فرض نفسهما، على المدى البعيد، في المجتمعات الديمقراطية، على الأقل، تلك التي لا يستهين فيها الفاعلون السياسيون بأهمية دور المشاهد المحايد. لقد مارس هذا الفاعل السياسي المُغفَل ولايزال دور عامل وسيط في تطوّر المجتمعات الغربية الاجتماعي والسياسي، وإن تاريخ القرن العشرين المأسوي كفيل بأن يظهر لنا ما يمكن أن يعترض عمل المشاهد المحايد من ظروف غير موآتية، و«قوى تاريخية» كتلك التي تحدّث عنها ماكس فيبر، مفكرّاً، ربما، بالثورتين الفرنسية والروسية.

نظرية «المشاهد المحايد» يفسّر ظاهرات سوسيولوجية مختلفة

إذا كنت قد أوليت مفهومي «المشاهد المحايد» و«الإرادة العامة» اهتماماً مميّزاً فلأنني صادفتهما أساساً في مجال عملي كعالم اجتماع.

عموماً، يبدو لي هذان المفهومان ضروريين لتفسير العديد من الظاهرات، فإذا أبقيناهما حاضرين في أذهاننا أمكننا أن نجتلي، بنوع

---

(1) لقد تمّ تصنيفهما بحق ممثلين بارزين لتقليد الفكر الليبرالي في مقالة بعنوان: «Liberalism: Impact on Social Science» de l'*International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Bellamy, 2003).

خاص، ما تنطوي عليه ملاحظات الرأي العام من استنتاجات.

ظاهرات الرأي العام: مَثَل «دعوى الدم الملوّث»

حسبي هذا المثل، الذي أختاره مجدداً لكي أوضح النقطة المشار إليها أعلاه، نظراً إلى ما ينطوي عليه من فائدة تعليمية: لقد جرت في فرنسا في مطلع العام 1999، محاكمة أثارت الكثير من الجدل، عرفت باسم محاكمة «الدم الملوّث»، من أجل تحديد المسؤولية الجزائية الملقاة على عاتق ثلاثة من الوزراء الاشتراكيين الذين كان يُشتبه بتقاعسهم عن منع استعمال بعض وحدات الدم الملوّث، في الوقت المناسب. لقد جرت محاكمتهم أمام محكمة عدل الجمهورية، تلك التي تُعنى تحديداً بكشف الجرائم التي يرتكبها الحكام إبان ممارستهم وظائفهم. كانت تلك المحكمة تتألف من قضاة محترفين ومن برلمانيين، ولا تقبل بالأطراف المدنيين في النقاشات، لذا لم يسمح لضحايا الدم الملوّث بالدخول إلى المحكمة.

لقد أظهر الاستفتاء الذي أُجري خلال فترة المحاكمة، وقبل صدور الحكم النهائي، أن أكثرية لافتة من المستجوَبين تضمّ جميع الفئات والميول السياسية، لا تثق بحكم محكمة عدل الجمهورية، ربما لأن «المشاهد المحايد» لا يقبل بفكرة غياب الأطراف المدنيين عن المحاكمة، وأن يكون المولجون بالحكم على السياسيين هم السياسيين أنفسهم. لقد شعر، من دون شك، أن هذه المحاكمة، باستثنائها الحكّام من أحكام الحق العام، تنتهك إن لم يكن حرفية القانون فبعض المبادئ الأساسية التي يرسو عليها القانون والعدالة والأخلاق. لماذا يُعفى السياسيون من الوفاء بما تفرضه عليهم وظيفتهم من التزامات بأسهل مما يُعذر الأطباء أو أرباب العمل على

أي تقصير محتمل من قِبَلهم؟ بيد أن أسباب «المشاهد المحايد» تأثّرت جزئياً باعتبارات «الفاعل المنحاز» التي تسكن المستجوَبين، أيضاً، بدليل أن حكم عدم الثقة بمحكمة عدل الجمهورية جاء أغلبياً لدى مختلف فئات الميول السياسية، في حين كانت نسبته **أقل** من ذلك بكثير لدى المحازبين الاشتراكيين، و**أقوى** بكثير لدى محازبي الجبهة الوطنية، ومتوسّطة لدى ديغوليي التجمع من أجل الجمهورية ووسطيي الاتحاد الديمقراطي الفرنسي. بتعبير آخر، لقد مال المحازبون الاشتراكيون إلى التساهل أكثر من الناخبين اليمينيّين، وذلك من منطلق اعتباراتهم الحزبية التي تتحدد في موازاة اعتبارات حزبية أخرى أملت التشدد وصرامة الموقف على المتعاطفين مع الأحزاب اليمينية.

لقد كان الكل منذ إجراء الاستفتاء، في الواقع، على بيّنة من أن في نية المدعي العام طلب التبرئة، وأن احتمال العفو عن الوزراء، لا بل تبرئتهم، كان مرتفعاً جداً. وقد ساهم هذا المخرج المحتمل، بتأثير من عامل التضامن الحزبي، في جعل المحازبين الاشتراكيين أقل صرامة، في مقابل تزايد صرامة أنصار الجبهة الوطنية. لقد كانت الثقة مفقودة بموضوعية المحكمة، لكن التردّد في التعبير عن هذه الشكوك كان يزداد لدى الذين يشعرون بانتمائهم السياسي إلى الاتجاه الذي ينتمي إليه الوزراء المتّهمون. كذلك بدا محازبو الجبهة الوطنية بتأثير من عامل مماثل، ولكن معكوس، على قدر مميّز من الصرامة تجاه المحكمة التي كانت تستعدّ لتبرئة وزراء ينتمون إلى حزب بعيد كل البعد عن الجبهة الوطنية على الساحة السياسية. لكن أهم ما نخرج به من هذا الاستطلاع هو أن المستجوَبين كانوا أكثر انقياداً إلى «المشاهد المحايد» منهم إلى «الفاعل المنحاز» والمقيم، هو أيضاً، في داخلهم[2].

(2) هل تثقون بأن محكمة عدل الجمهورية المؤلفة من برلمانيين منتخبين وقضاة محترفين =

المساواة والإنصاف

من شأن مقولتَي سميث وروسو أن توضحا عدداً لا يُحصى من الملاحظات التي أدلى بها علماء الاجتماع. وقد رأيت أن أتوسّع الآن قليلاً في قضيّة العلاقات بين المساواة والإنصاف كما يراها الجمهور، بحسب الأبحاث السوسيولوجية.

غالباً ما نشعر ونحن نصغي إلى وسائل الإعلام أو المثقفين، أن الجمهور مولع بالمساواتية (égalitarisme) ويعتبر أدنى تفاوت بين البشر أمراً لا يُطاق، وكثيراً ما يجري الاحتكام في هذا المجال إلى توكفيل وإثباته الشهير الذي يعتبر أن المساواة هي «الميل السائد والطاغي» في المجتمعات الحديثة. لكننا بقولنا هذا نرتكب خطأً تعبيريّاً مزدوجاً، فلئن كان التعبير المذكور يعني أن المساواة هي «قيمة» مسيطرة في المجتمعات الحديثة، فإن كلمة «قيمة» لم تكن في زمن توكفيل تفيد المعنى الذي ننسبه إليها اليوم بتأثير من نيتشه، بل إن المطالبة بالمساواة كانت، في نظر توكفيل، تتركّز على الحقوق وليس على المراتب، ونحن، على أي حال، نتعاطى مع الاعتقاد

= ستحكم بالعدل على ثلاثة وزراء سابقين هم: لوران فابيوس (L. Fabius)، وجورجينا دوفوا (G. Dufoix) وإدمون هيرفيه (É. Hervé) .A: ثقة أو أقرب إلى الثقة؛ B: لا ثقة أو أقرب إلى عدم الثقة.

	المحازبون							
	المجموع	شيوعي	اشتراكي	حزب الخضر	الاتحاد الديمقراطي	تجمّع من أجل الجمهورية	الاتحاد الوطني	غير حزبيين
A	38	45	53	37	34	37	12	30
B	57	55	44	63	63	62	88	58
لا جواب	5		3		3	1		12

مصدر هذا الاستطلاع: La confiance dans la Cour de justice de la République (sondage BVA, 18 février 1999).

السائد بأن تناقص تفاوت المراتب بين طبقات الشعب يسير حتماً في اتجاه العدالة كما لو أنه إحدى المسلّمات. لكننا إذا استنطقنا ما يقع ضمن دائرة ملاحظاتنا من أمور خرجنا بانطباع مختلف عمّا ذكرنا كل الاختلاف، وهو تنوّع مشاعر الجمهور إلى حدّ يُحيل عليه الخلط بين الإنصاف والمساواة.

إن الجمهور يميّز على أتمّ وجه بين عدّة أنواع من التفاوتات (inégalités) الاجتماعية ولا يُطبّق المعادلة: تفاوت = ظلم إلا على بعض أنواع التفاوتات، لأن وراء مشاعر العدالة أو الظلم التي يثيرها هذا التفاوت أو ذاك أسباباً من المحتمل جدّاً أن تحظى بتأييد المشاهد المحايد، وهي الآتية:

- لا يُنظر إلى التفاوتات الوظيفية على أنها غير عادلة، بل يُقبل بطيبة خاطر أن ترتبط الأجور بالجدارة والمؤهلات أو بأهمية الخدمة المؤدّاة.

- كذلك لا يُنظر إلى التفاوت الناجم عن حرية اختيار الأفراد على أنه أمر غير عادل، فأجور أبطال الرياضة أو النجوم السينمائيين، مثلاً، تُعتبر باهظة، من دون أن تعتبر غير عادلة، كونها ناتجة من تراكم الطلب الفردي على هؤلاء من قبل جمهورهم.

- يجب، من حيث المبدأ، أن يُجزى على كل خدمة بالأجر المناسب. ولكن لا يُعتبر من غير العادل أن يتقاضى شخصان يؤدّيان المهام نفسها أجرين مختلفين تبعاً لازدهار المؤسسة التي ينتميان إليها أو عدمه، ووقوعها في منطقة ناشطة أو ضعيفة اقتصادياً.

- لا تُعتبر فروق الأجر المتعلقة بأنشطة غير متكافئة فروقات مُجحفة. وعليه نرى أنه يصعب القرار بشأن ما إذا كان ينبغي أن يُدفع للمتخصّص في علم المناخ أجر أكثر أو أقلّ من ذاك الذي يتقاضاه مدير متجر كبير.

ـ لا يُنظر إلى التفاوتات التي نجهل مصدرها والتي يتعذّر تحديد ما إذا كانت وظيفية أم لا، على أنها غير عادلة. هكذا تمتزج في عملية توزيع المداخيل تفاوتات متعددة المصادر، بحيث لا يصح الاستنتاج، مثلاً، أن المجتمع الفرنسي هو اليوم أبعد عن العدالة منه بالأمس لأنه أصبح أكثر تفاوتا، فرضاً أنه حقّاً كذلك.

ـ بالمقابل، تُعتبر مجحفة كل التفاوتات التي تتخذ طابع الامتياز. لذا يُنظر بعين الريبة والاستنكار إلى المبالغ المالية الطائلة التي يخصصها بعض رجال الأعمال لأنفسهم بوساطة مجلس إدارة يُحتمل أن تكون لهم اليد الطولى في إنشائه.

عموماً، تكشف المعطيات التي يمكن استخلاصها مما يصدر عن العلوم الاجتماعية من أبحاث، أن مطالب الرأي المتعلّقة بموضوع المساواة تختلف كثيراً عن تلك التي يفصح عنها المثقفون ووسائل الإعلام، عادة، على قاعدة تفسير خاطئ لعبارة توكفيل. حتى الصحافة الاقتصادية تميل إلى اعتبار الإجحاف مقياساً للتفاوتات الإجمالية. لكن الواقع غير ذلك، إذ يمكن أن ينقص التفاوت ويتفاقم الظلم، وبالعكس.

ضريبة الدخل التصاعدية باعتدال

كذلك تتيح لنا مقولات فلسفة الأنوار أن نفهم لماذا تؤدّي بعض الأنظمة أو الإجراءات أو الأوضاع إلى نشوء إجماع بعد مجادلات ومواجهات طويلة، أغلب الأحيان. مثال ذلك أن المجتمعات الديمقراطية ناقشت طويلاً ملاءمة الضريبة المفروضة على الدخل في الماضي. لقد كان الاعتراض عليها من حيث المبدأ، في البداية، فلما لاقت قبولاً تقرّر أن تكون متناسبة مع الدخل. وثمة اليوم إجماع شامل على أن ضريبة الدخل هي أمر حسن، ويجب أن

تكون تصاعدية باعتدال[3]. على أن الخلوص إلى الإجماع على هذه النقطة يعني أن وراء هذا الاقتناع الجماعي نظاماً من الأسباب الوجيهة يوافق عليه المشاهد المحايد.

يمكننا، من دون أن نسعى إلى توضيح الأمور تماماً، أن نسوق نظام الأسباب هذا كالآتي: تتألّف المجتمعات الحديثة ـ كما أشار ألكسي دو توكفيل ـ من ثلاث طبقات اجتماعية كبرى، تقوم بينها علاقات تعاون ومنافسة، في الآن ذاته، مما يتعارض مع نموذج صراع الطبقات الذي لم يسفر عن أي نتيجة. هذه الطبقات هي: **طبقة الأغنياء** التي تملك فائضاً مهمّاً من الأموال مرشّحاً إلى التحوّل إلى سلطة سياسية أو اجتماعية. و**الطبقة الوسطى** التي تملك فائضاً محدوداً من الأموال لا يكفي للتحوّل إلى سلطة سياسية أو اجتماعية. وأخيراً، **طبقة الفقراء**.

إن التضامن الاجتماعي والسلام الاجتماعي ومبدأ الكرامة الإنسانية، كلها تفترض منطقياً مدّ يد العون للفقراء، من قِبَل مَنْ؟ من قِبَل الطبقة الوسطى، بالدرجة الأولى، وذلك بحكم أهميتها العددية. غير أن الطبقة الوسطى لا ترتضي الاضطلاع بهذه المهمة ما لم يوافق الأغنياء، من جهتهم، على المساهمة في هذا التضامن على مستوى أعلى، وفق ما تقضي بذلك مبادئ العدالة الأساسية. ذلك يوجب أن تكون الضريبة تصاعدية. لكنها، من جهة أخرى، يجب أن تكون تصاعدية باعتدال، وإلا تم انتهاك مبدأ أساسي آخر، هو مبدأ فاعلية الضريبة، حيث سيكون في إمكان الطبقة الغنية، إذا ما بدت لها الضريبة باهظة، أن تقوم بنقل أموالها إلى الخارج، وهي نتيجة سلبية، إذا ما نظرنا إليها من زاوية الجماعة.

---

(3) أستوحي هنا من رينغن (Ringen, 2007).

من حقنا، إذاً، أن نعتبر أن الإجماع الملاحظ هنا، ينهض على قاعدة سلسلة من البراهين المقنعة والتي تحظى بقبول الحس المشترك، بحيث لا يسع المواطن، أي مواطن، وإلى أي طبقة انتمى، إلا أن يوافق على فكرة ضريبة الدخل التصاعدية باعتدال، إذا ما قُيِّض له الاطّلاع عليها بشكل وافٍ. ولئن كانت قوة الاستدلال تنطوي على وعد بالإجماع لا يُرد، فمما لا شك فيه أن بعض المواطنين يعارض هذا الإجماع بتأثير من مصالحه وأهوائه وأحكامه المسبقة، وأن بعض خبراء الاقتصاد يوصي بالعودة إلى الضريبة النسبية، كما هو معلوم، فيما يقترح بعضهم الآخر، وإن كانوا قلة، إلغاء ضريبة الدخل من أساسها. لكن هؤلاء جميعاً لا يفكرون بشكل واقعي بحكم جهلهم البعد الأخلاقي للمسألة ويتوقفون عند اعتبارات ذات طابع أداتي. وعلى أي حال، فإن هذا التحليل يبيّن سبب الإجماع الذي نشأ تدريجياً في الديمقراطيات حول مبدأ فرض ضريبة تصاعدية على الدخل باعتدال.

عموماً، يجب أن يعتبر المواطن الضريبة عادلة وفعّالة، إلى أي طبقة كان انتماؤه. فإذا كانت الضريبة تصاعدية على نحو جذري أخلّت بمبدأ الفاعلية، وإذا كانت نسبية فمن المحتمل ألاّ تعتبرها الطبقة المتوسطة عادلة.

من شأن هذا التحليل أن يفسّر معطيات كثيرة أخرى توفرها الملاحظة السوسيولوجية، منها، على سبيل المثال، أن الاختلافات الحاصلة بين المجتمعات الإسكندنافية ومجتمعات أوروبا القاريّة(*) في ما خصّ نسبة الضريبة المفروضة على الدخل وتدرّجها، تتجه نحو التقلص بتأثير من مبدأ الفاعلية. كذلك من شأن هذا التحليل أن

(*) أوروبا القارية: مصطلح يعني قارة أوروبا بمعزل عن الجزر المجاورة لها كجزر بريطانيا وإيرلندا وإيسلندا.

يبيّن سبب إقدام بعض البلدان على زيادة الضريبة غير المباشرة ـ ضريبة القيمة المُضافة ـ من دون أن تعدّل في الأحكام المتعلقة بالضريبة على الدخل من أجل مواجهة الاحتياجات الاجتماعية المتزايدة.

قوانين الإرث

إليكَ مثالاً آخر على تنظيم ضريبي يُحتمل أن يحظى بموافقة مواطن في موقع المشاهد المحايد: إنه يتمثل في اعتبار هذا الأخير حقوق الملكية غير قابلة للمسّ بتاتاً في ما يتعلق بالثروات المكدّسة بفعل الجدارة والكفاءة أكثر منها بالثروات المكتسبة عن طريق الإرث، مما يفرض على الدولة التموّل منها عند الضرورة، بعد تحققها من إلغاء النفقات غير المبرّرة قدر الإمكان، كأن تلجأ إلى هذا المصدر، مثلاً، من أجل تمويل نفقات النظام التعليمي، بنوع خاص، إذ إنها غير مغطاة كما ينبغي، في الوقت الراهن، ومرشّحة إلى التزايد حتماً في مجتمعات سيكون للعلم فيها دور أكثر فأكثر حسماً، بل ومن أجل تمويل احتياجات النظام الصحي التي يتوقّع أن تشتد وطأتها، هي أيضاً، نظراً إلى تقدّم السكان في السن وتطوّر العلوم الطبية. وثمة، أيضاً، خيار آخر يتمثّل في رفع الضرائب على المواد الاستهلاكية بنسبة معتدلة لا تعيق النشاط الاقتصادي العام. إنما لابدّ من الإقرار بأن تحقيق التوازن بين العقلانية الخلاقية والعقلانية الأداتية يفرض أن تكون الضرائب على الإرث معتدلة، مادام الأهل والأولاد، على السواء، يولون كبير أهمية لقدرة الوالدين على مساعدة أبنائهم.

الديْن العام

ذلك يقودنا إلى طرح مسألة الديْن العام على «المشاهد المحايد»، الذي لن يوافق على زيادة الدين، بالتأكيد، ولا حتى على

تجديده على نحو يمكّن الدولة، فقط - أو بنوع خاص - من دفع مرتّبات موظفيها في نهاية الشهر، إذ لا يحق للأجيال الحاضرة أن تسعى إلى تأمين رفاهيتها الخاصة على حساب الأجيال المقبلة، ولا هذه الأخيرة يمكنها، بالطبع، أن توافق على ذلك. من الممكن أن يوافق «المشاهد المحايد» على الاستدانة من أجل تمويل قسم معقول من النفقات المتزايدة في حقلي الصحة والتعليم، بقدر ما يعتبر هذا التمويل استثماراً تفيد منه الأجيال المُقبلة، لكنه لن يرضى بأن يؤدي ذلك إلى تزايد الأعباء إلى حدّ ينذر بهبوط معدّل النشاط العام، بل سيوجب هنا، أيضاً، أن يتم الجمع بين العدالة والفاعلية - أي العقلانية الأداتية والعقلانية الخلاقية - وأن يُدخل السياسيّ في اعتباراته أن المجتمعات تتنافس في عالم معولم، من خلال أنظمتها الضريبية، بالدرجة الأولى. كذلك ينظر المشاهد المحايد إلى **عقلنة/** [ترشيد] الإنفاق وكأنه الطريق الملكي، أي الطريق الوسطي الذي يسمح بالتوفيق بين هذين المبدأين.

تمويل الأحزاب بالسندات

مثال آخر على التجديد الذي يُفترض أن يقبله الحس المشترك بسهولة. إنه ذاك الذي اقترحه الباحث السياسي النروجي رينغن (Ringen, 2007)، والذي يتمثّل في تمويل الحملات الانتخابية بواسطة نظام من السندات، تُصدِر الدولة بموجبه إلى المواطن قسائم بقيمة مبلغ مالي محدّد، يفيد منه الحزب السياسي الذي يقع عليه اختيار هذا الأخير. وكل تمويل آخر، من أي طريق أتى، يُعتبر ضرباً من ضروب الفساد.

ينتظم هذه الأمثلة كلها طرح أساسي مفاده أن حسن التدبير السياسي يفرض في كل شأن أن يُعطى المواطن في موقع المشاهد

المحايد كل الفرص التي تتيح له الموافقة عليه باسم الحس المشترك. إن التدبير السياسي الجيّد هو، بحسب تحديد ماكس فيبر مرة أخرى، ذاك الذي يمكن اعتباره عقلانياً من وجهة نظر مزدوجة: وجهة نظر **العقلانية الأداتية** ووجهة نظر **العقلانية الخِلاقية**، أو بتعبير آخر، من وجهة نظر الفاعلية والعدالة.

مبدأ فصل السلطات

مبدأ آخر يشكـّل موضوع إجماع واسع هو مبدأ فصل السلطات. ولكي نوجز الكلام في تاريخ هذا المفهوم نقول إن أصل صياغته يعود إلى الأناجيل الإزائية الثلاثة (Evangiles synoptiques)، وتحديداً، إلى تمييز يسوع بين ما هو متوجّب لقيصر وما هو متوجب لله: «أدّوا... لقيصر ما لقيصر ولله ما لله» (متى، 22، 15 ـ 22؛ مرقس، 12، 13 ـ 17؛ لوقا، 20، 20 ـ 26). وقد كان أول تطبيق له في العصر الوسيط، حين انفصلت السلطة الروحية والسلطة الزمنية في الجزء الغربي من الإمبراطورية الرومانية، وجرى تحديد العلاقات بموجب عقد بين الأسياد الإقطاعيين ومُقطَعيهم (vassaux). وقد انقضى زمن طويل قبل أن يقوم فلاسفة الأنوار بتنظير مبدأ فصل السلطات، وفي طليعتهم مونتسكيو الذي ألهم واضعي «**الأوراق الفدرالية**»، كما صيغ بوحي من هذا المبدأ كل من الدستور الأميركي، و**شرعة حقوق الإنسان** النيبرلندية والأميركية، ثمّ **شرعة حقوق الإنسان والمواطن** في فرنسا. إن تجذّر هذا المبدأ في الجزء الغربي من الإمبراطورية الرومانية، هو الذي يجعلنا نشعر بوجود القيم المشتركة بين بلدان أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، وقد ورثت كلها المبدأ المذكور، وبالعكس في الجزء الشرقي من الإمبراطورية الرومانية، حيث ظلـّت السلطة الروحية تابعة للسلطة الزمنية. ولعل هذا التذكير التاريخي الموجز أن يكون ضرورياً في حال أردنا أن

نعلل ترسّخ مبدأ فصل السلطات بل، بصورة أشمل، فكرة الديمقراطية، في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية أكثر منها في أي مكان آخر.

وعلى أي حال، فإن مبدأ فصل السلطات هو، موضوع آخر مافتىء منذ عهد بعيد يشكّل موضوع إجماع واسع، من حيث المبدأ، على الأقلّ. وقد بتنا اليوم مقتنعين بأن فصل السلطات قائم في صلب الديمقراطية، لأن المشاهد المحايد أدرك منذ عهد بعيد أن فصل السلطات من شأنه أن يجعل السلطة السياسية أكثر طواعية وعدالة، في الوقت الذي نرى فيه السياسيين شديدي التردد في تأويل هذا المبدأ الذي، وإن كان يسهل إقراره، يواجهنا، عند التطبيق، بمروَحة واسعة من الاحتمالات يتسع معها مجال المناورة للسياسيين، مما يسمح لهم أحياناً بالمواربة والانحراف بالمبدأ عن وجهته الصحيحة. كلنا يذكر، مثلاً، أن السلطة الإعلامية كانت، في بداية الجمهورية الخامسة في فرنسا، لاتزال مسخّرة للسلطة السياسية إلى حدّ بعيد، وأن دور السلطة القضائية تقلّص، بموجب دستور الجمهورية الخامسة هذه، إلى حدود «سلطة» بسيطة.

إن حالة فصل السلطات هي ذات أهمية مميّزة، لأننا، في موازاة الإجماع الواسع على مبدئها بالذات، نلاحظ من التردد والغموض في تحديده ما يشجعنا على القول إن ما يشغل الديمقراطيات كلها اليوم هو المطالبة بتعميق هذا المبدأ. ولعل هذا الموضوع بالذات أن يكون أحد المواضيع المرشحة إلى أن تحتلّ طويلاً جدول أعمال الديمقراطيات، إذ لم يعد المطلوب إبقاء السلطات العزيزة على قلب مونتسكيو منفصلة، أي السلطات الإجرائية والتشريعية والقضائية، وتقييدها بعضها ببعض فحسب، بل تثبيت مجمل السلطات التي تتكاثر في المجتمعات الحديثة وتقييدها،

ولاسيّما السلطات الاقتصادية والإدارية والاجتماعية والإعلامية.

تعميم مبدأ فصل السلطات

وعليه نرى أن الميزة الأساسية لكل مجتمع ديمقراطي متطلّب هي المجاهدة من أجل الحدّ من تحوّل السلطة الاقتصادية إلى سلطة سياسية، على نحو غير مشروع. صحيح أن أيّاً من الديمقراطيات الحديثة لم تطلق عملية إصلاح بمثل الجذرية التي أتيت إلى ذكرها للتوّ، باعتمادها نظام **القسائم** المالية لتمويل حملات الأحزاب السياسية واعتبارها كل طريقة تمويل أخرى ضرباً من الفساد، لكنها كلها أثارت مشكلة الوسائل الواجب اعتمادها منعاً لتحوّل السلطة الاقتصادية إلى سلطة سياسية على نحو غير مشروع.

من الضروري، أيضاً، مكافحة تحوّل السلطة البيروقراطية إلى سلطة سياسية. وقد اتخذت السويد إجراءات في هذا الاتجاه بإنشائها، إلى جانب البُنى الوزارية المخفّفة إلى أقصى الحدود، مؤسسات إدارية تقوم بتقييمها ومراقبتها هيئات مستقلّة، كما فرضت الدانمارك على المسؤول عن الدوائر العامة التزام الشفافية، بحيث بات في إمكان كل دانماركي الاطلاع عبر الإنترنت على حسابات مختلف الدوائر الرسمية التي يتعاطى معها.

بيد أن ما يرغب المشاهد المحايد مرةً أخرى في رؤيته ملجوماً، هو التحوّل غير المشروع، في الواقع، **لكل** أشكال السلطة بعضها إلى بعض، فالديمقراطية الفضلى، في نظره، هي تلك التي ترفض التحوّل غير الشرعي للسطة الاقتصادية إلى سلطة سياسية، أو العكس، وتكافح تحوّل السلطة البيروقراطية إلى سلطة سياسية، مكافحتها التحوّل غير الشرعي للسلطة القضائية إلى سلطة سياسية، أو العكس. كما إنها، أيضاً، تلك التي تتحاشى التحوّل غير المشروع

للسلطة الاجتماعية إلى سلطة سياسية، متصدية، في الوقت نفسه، لتحوّل السلطة الإعلامية إلى سلطة سياسية.

وبالمقابل، فإن ما يمكن أن يرفضه المشاهد المحايد، بل ما يرفضه فعلاً، هو كل وضع قائم ينمّ عن غياب كل اعتبار لمبدأ فصل السلطات أو يكشف ظاهرة تحوّل غير مشروع لأحد أشكال السلطة إلى شكل آخر.

وليست تعوزنا الأمثلة التي تطبق موضوع التأمل هذا على الواقع الفرنسي، لكنني، من بين كل ما يمكن التبسّط في عرضه من أمثلة، أكتفي بذكر واحد فقط، هو مثال نظام القرار الجماعي الذي يميّز التعليم الفرنسي، إذ هو خير شاهد على تحوّل السلطة الاجتماعية غير المشروع إلى سلطة سياسية، بالمعنى الذي سبق لتوكفيل أن أعطاه لهذا التعبير[4].

الكل يعلم، في الواقع، أننا، في حالة التعليم الفرنسي، نتعاطى مع هيكلية سلطة ترتكز على نظام إدارة مشتركة بين السلطات السياسية وهيئات موصوفة بالتمثيلية. إن لنقابات المعلـّمين، وهي عنصر محوري في الهيئات المذكورة، وظيفةً مشروعة تماماً، تكمن في الدفاع عن الجسم التعليمي أساساً، فلا يُفاجئنا، بالتالي، أن تتبنّى تلقائيّاً موقفاً نقابيّاً من مواضيع كثيرة، مادام هذا الموقف نابعاً من صميم دورها. على أنه، إن لم يكن هناك تناقض، بالضرورة، بين المصلحة العامة والمصالح النقابية، فليس هنالك، أيضاً، تقارب حتمي. ينتج من ذلك، أن أي قرار يمنح نقابات المعلـّمين والسلطة السياسية القيّمة على النظام التعليمي سلطة متساوية، يتخذ طابعاً

(4) في الجزء الثاني من **الديمقراطية في أميركا** أو كما ينبغي القول، بالأحرى، في كتابه الثاني: **الديمقراطية في أميركا**. راجع: Boudon (2005).

أوليغارشياً حُكماً ويقدّم للنقابات المذكورة فرصة تحوّل غير مشروع لسلطتهم الاجتماعية إلى سلطة سياسية. ولأن نقابات المعلمين نفسها تدرك تماماً أن هذا الوضع منافٍ لمبادئ الديمقراطية، فإنها تسعى عادة إلى إخفاء أسبابها النقابية وراء اعتبارات المصلحة العامة.

لا جدوى من التوقف طويلاً عند نتائج ظاهرة التحوّل غير المشروع هذا للسلطة الاجتماعية إلى سلطة سياسية، لأنها تشترك مع عوامل أخرى في مسؤولية عدم ملاءمة منهاج التعليم الفرنسي لمتطلّبات المجتمع، وارتفاع نسبة البطالة في صفوف الشبيبة، بنوع خاص، وأيضاً، في تزايد نسبة الرسوب في الامتحانات المدرسية. بعبارة أخرى، ليس هنالك ما يضمن فعلاً تحكّم هاجس المصلحة العامة بالـ «الحوار الاجتماعي» بين السلطة الإجرائية والهيئات «التمثيلية». وفي تقديرنا أن منح المؤسسات التعليمية قدراً أكبر من الاستقلالية ليس من شأنه أن يزيد في تنوعها وحسب، وبالتالي، قدرتِها على تلبية طلبات التلامذة وعائلاتهم والتطوّر الحاصل في سوق العمل، وإنما أن يؤدي، أيضاً، إلى تآكل الهيكلية الأوليغارشية القائمة.

مطلوب من الديمقراطيات، باختصار، ولاسيّما الديمقراطية الفرنسية، إيجاد خط أساسي للنشاط السياسي يكمن في تعميق الفصل بين السلطات، وبصورة أدقّ، في محاولة الحدّ من ظاهرات التحوّل غير المشروع لأشكال السلطات المختلفة بعضها إلى بعض، كأن يتم تقييد السلطة الإدارية بأجهزة مستقلة تراقبها وتقيّمها، والسلطةِ التنفيذية بتعزيز السلطة التشريعية وإعادة تثبيت استقلالية كل من السلطتين القضائية والإعلامية بتعزيز السلطة السياسية. وإذا كان التشكي من تعاظم سلطة وسائل الإعلام أقل في ألمانيا منه في فرنسا فلعل ذلك أن يُعزى إلى كون السلطة السياسية والسلطة الاجتماعية

في الأولى أشد فاعلية منها في الثانية. لكن ما يشكل مفارقة في الظاهر هو إمكان الحدّ من ظاهرات التحوّل غير المشروع للسلطة الاجتماعية إلى سلطة سياسية عن طريق تعزيز الصفة التمثيلية للنقابات، وليست تعوزنا الوسائل لبلوغ هذا الهدف، فإذا كانت السويد، مثلاً، تهتم برفع نسبة الانضمام إلى الحركات النقابية، فمردّ ذلك، بالدرجة الأولى، إلى كون الحصول فيها على إعانات في حالة البطالة مشروطاً بالعضوية النقابية في مقابل ميل النقابات إلى التخلي عن السعي إلى تحويل سلطتها الاجتماعية إلى سلطة سياسية. تلك هي أيضاً حال النقابات الإنجليزية التي تثنيها قوتها عن التعدّي على نطاق أهل السياسة، بحيث نرى نقابات الموظفين تدافع عن أجور منتدبيها وشروطهم الحياتية من دون أن تتدخّل، على الإطلاق، في مسائل سياسية كتلك التي تتركز على معرفة ما إذا كان ينبغي خفض عدد الموظفين أم لا.

ديمقراطية تسوية أم ديمقراطية تمثيلية؟

يشكل نظام السياسة التعليمية في فرنسا أحد الأمثلة البارزة لأنه يطرح مسألة عامة. أحياناً تراودنا صورة حكومة تقلّص دورها إلى دور حكَم بين مطالب ـ قد لا تتلاءم في ما بينها ـ تتقدّم بها مجموعات نافذة أو مهمة، وعادةً، أقلّيات فاعلة. ولكن هل من الأصلح لتفتّح الديمقراطية أن يتجه «الحوار» بين السلطة التنفيذية وممثلي الأقليات الفاعلة نحو تقليص دور ممثلي الأمة والرأي العام إلى أقصى الحدود؟ أمن المقبول الابتعاد هكذا عن المبادئ الأساسية للديمقراطية التمثيلية، باسم ديمقراطية تشاركيّة مبهمة وغير مؤكّدة؟ أفلا يكون، مفهوم «ديمقراطية الرأي» المصطبغ بالسلبية ظاهرةً مقلقة، من هذه الناحية؟

إن أقلّ آفات هذا الانزلاق المراوغ للديمقراطية التمثيلية إلى ديمقراطية تشاركية مزعومة هو دعوته البرلمانيين إلى عدم الوثوق بدورهم كممثلين للأمة والبحث عن تأثير وازِن لهم خارج دائرة حججهم وتصويتهم؟

وليست تعوزنا الأمثلة على أعراض هذا الضياع: ففي أيلول/ سبتمبر عام 2006 أثار البرلمان الفرنسي اهتمام الرأي العام، عقِب تقدم المعارضة بأكثر من مئة ألف تعديل لقانون سياسة الطاقة، وذلك بهدف شلّ النقاش البرلماني وفرض وجهة نظر بعض الأقليّات الفاعلة على السلطة التنفيذية، لأن وضع المعارضة البرلمانية استراتيجية هذا التعطيل كان بضغط من عمّال شركات الغاز في فرنسا. ليس التعطيل البرلماني بالأمر الجديد، طبعاً، لكنه يشكّل طعنة عميقة للديمقراطية عندما يجري توظيفه في مجالات السياسة العامة. وكما تظهر هذه الحادثة، فإن من شأن الديمقراطية التشاركية المزعومة أن تؤدّي إلى تحوّل غير مشروع للسلطة الاجتماعية إلى سلطة سياسية، وهنا، لسلطة نقابية تمثل فئة من عمّال الدولة.

لو كان السياسي يَعتبِر بالمشاهد المحايد، لأدرك بصورة أفضل ما يتعيّن عليه اتباعه من سبل، واهتدى إلى «معايير فكرية» تريه أن السياسات التي يسيّرها عامل الحرص على اجتذاب رضى النقابات عليها لا تحظى بتأييد المشاهد المحايد، بالرغم مما يمكن أن تقدمه للسياسي من فوائد ظاهرة على المدى القريب.

سياسة عطوفة أم سياسة عقلانية؟

إن الأسباب المذكورة كفيلة بأن تجعل المشاهد المحايد ينظر بعين النقد والريبة إلى السياسات التي تتخذ طابعاً عطوفاً، تلك التي تمد يد العون إلى البلدان النامية، والتي يبدو تأثيرها حتميّاً في مجال

تعزيز الفساد وتشجيع سوء الإدارة والإساءة إلى أولئك الذين تدّعي مساعدتهم، في النهاية، فلا غروَ إن سمعنا صوت بعض خبراء الاقتصاد الأفارقة يرتفع أكثر فأكثر معارضاً سياسات المساعدة على التنمية التي يوحي بها العطف. لقد لاحظوا أن تطور التنانين الآسيوية(*) المذهل لا يدين إلى مساعدة البلدان المتطوّرة بشيء، بل هو نتيجة إدراك هذه البلدان أن العولمة هي فرصة مؤاتية لها. إن المشاهد المحايد ينكر السياسة العطوفة في مجال مكافحة الجريمة والموجّهة أساساً نحو الوقاية ـ سياسة شجّعت زيادة معدّلات الإجرام، من دون أدنى شك ـ كما ينكر السياسة العطوفة في مجال مساعدة المعوزين عندما تؤدّي إلى مصادرة كرامة أولئك الذين تدعي مساعدتهم وتسيء إلى الجماعة.

فلنتوقف لحظة عند هذه النقطة الأخيرة. لقد سبق أن أشار توكفيل (Tocqueville, 1991 [1835]) في كتاباته عن العوَز إلى المخاطر التي تنطوي عليها سياسة اجتماعية فيها من التعاطف أكثر مما فيها من العقلانية، فبقدر ما يعتبر إسداء العون إلى مواطن في حال العوَز أمراً ضروريّاً من أجل تحقيق التماسك الاجتماعي يكون تحويل هذا الأخير إلى مستفيد أمراً سلبياً على الوطن وعليه هو بالذات، لأننا بذلك نجرّده من كرامته ونحرم الوطن من نتاج العمل الذي يمكنه القيام به.

بعبارة أخرى، إن المشاهد المحايد، يطالب بدولة عقلانية تحرص على تحقيق العدالة والفاعلية وتؤمن احتياجات الأفراد بدلاً من معاملتهم بتعاطف. بيد أننا نلاحظ جيداً، بفضل تأثير المشاهد

(*) هي الدول الأربع التي تقع شرق آسيا: كوريا الجنوبية، تايوان، هونغ كونغ، سنغافورة.

المحايد، تطوّراً يتجه نحو إحلال سياسة عقلانية مكان سياسة التعاطف، لا في البلاد الإسكندنافية فحسب، بل في ألمانيا أيضاً، مع الإجراءات المعروفة بهارتز أربعة(*) (Hartz IV) ومع العقد الجديد (New Deal) لطوني بلير في المملكة المتحدة أو في الولايات المتحدة.

لقد وُصف إصلاح النظام الاجتماعي الأميركي الذي وضعه الرئيس الديمقراطي بيل كلينتون عام 1996 بأنه «أميركي محض»، في البداية، وتم التنديد بقسوته الظاهرة، كما أشارت إلى ذلك الأسبوعية البريطانية ذات الطابع الليبرالي، **الإيكونوميست**، والأسبوعية الألمانية التي يغلب عليها الطابع الاجتماعي ـ الديمقراطي، **دي زايت**. ولكن سرعان ما تمّ إسكات هذه الاعتراضات والتوصّل إلى القول تدريجياً إن هذا الإصلاح ينطوي على درس سياسي ينطبق على كل الديمقراطيات الغربية.

لقد كان المحور المركزي لهذا الإصلاح يكمن في ربط المساعدة الاجتماعية الرسمية بارتضاء المستفيد التوقيع على عقد يتعهّد في نهايته اتخاذ كل التدابير المتاحة له من أجل الانخراط في سوق العمل، وكانت النتيجة أن انخفض عدد العائلات المستفيدة في الولايات المتحدة خلال عشر سنوات من خمسة ملايين عائلة إلى مليونين ونيّف. كذلك أظهرت الأبحاث، من جهة أخرى، أن كثيرين لم يجنوا فائدة اقتصادية حقيقية من **برامج التشغيل الحكومية المؤقتة** التي وضعها الرئيس بيل كلينتون، بالرغم من ازدياد مداخيلهم بسبب عودتهم إلى سوق العمل ـ بمعدّل 25 في المئة ـ لأن أعباء إضافية

(*) هي مجموعة قوانين خدمة سوق العمل التي تمّ وضعها في ألمانيا بين سنوات 2002 و2006، والتي تعالج موضوع البطالة والتقدمات الاجتماعية.

كنفقات النقل وحراسة الأولاد قد امتصّت هذه الزيادة، وإذا كانت الإجراءات الجديدة قد عجزت عن إعادة عدد كبير من الأشخاص غير الصالحين للاستخدام، لأسباب شتّى، إلى سوق العمل، فإن من كان عاطلاً عن العمل يعتبر العودة إلى سوق العمل، عادة، عودة إلى الكرامة، إلى احترام الذات وكسب تقدير الآخرين. لقد كان إصلاح كلينتون، إذاً، جيداً بالإجمال، لأنه أرضى الفريقين: المجتمع والأفراد المستفيدين، مما ساعد على تلاشي الانتقادات تدريجياً.

إن أحد الأسباب المهمة للاضطرابات التي تعكّر حياة الديمقراطيات السياسية، في فرنسا، بوجه خاص، يكمن في أن العطف هو الذي يحرّك بصورة أساسية النـُخَب الفكرية، بالمعنى الواسع للكلمة، ذاك الذي يشمل المنتجين السينمائيين، الممثلين، الصحافيين والفلاسفة أو المتخصّصين في العلوم الإنسانية. هذا الموقف هو أكثر من مبرر. إنه موقف نبيل، لكنه ربما تأدّى إلى نتائج شديدة الانحراف. ولما كان العطف شعوراً راقياً، فإنه يسهل على أيٍّ كان النيل ممن يشجبون مفاعيله، بحيث يفضّل كثيرون الإقلاع عن هذا التصرّف. ثم إن العطف من دون العقل ربما ولّد مفاعيل عكسية، لأن الحياة السياسية ترتكز على دعامتين: العدالة والعقلانية، أي على الإنصاف والفاعلية، وبتعبير آخر، على العقلانية الخلاقية والعقلانية الأداتية، فإذا ما فاقت إحدى هاتين الدعامتين الأخرى علوّاً، نشأ من ذلك استياء ونزاعات كثيرة. لذا كانت سياسة العطف تجاه البلدان الفقيرة تولـّد سوء الإدارة والفساد، وسياسة العطف الموجّهة نحو مكافحة الجريمة تولّد الإجرام، وسياسة العطف الهادفة إلى مكافحة البطالة تولـّد البطالة. كذلك تظهر مفاعيل سلبية أخرى عندما تهيمن العقلانية الأداتية على العقلانية الخلاقية أو، كما يمكننا القول بلغة أكثر تداولاً، عندما تبرّر الغاية الوسيلة. ولعل أبلغ تعبير

عن هذه الحالة أن يكون سياسة الإدارة الأميركية في غوانتانامو (Guantanamo).

«المشاهد المحايد» يسمح بتفسير ظاهرات التطوّر

تسمح نظرية «المشاهد المحايد»، إذاً، بتفسير بعض التطورات على المدى القريب، كتطور الرأي العام في مجال السياسة الاجتماعية، كما تسمح بتعليل ظهور بعض التطورات الأخرى في المؤسسات والعادات، على المديين المتوسط والبعيد. وقد قدم كبار علماء الاجتماع، من توكفيل إلى ماكس فيبر وإميل دوركهايم، إلى التقليد الليبرالي المنبثق من فلسفة الأنوار مساهمة على جانب مميز من الأهمية ببرهنتهم على ذلك.

النزوع إلى تخفيف العقوبات

لقد لاحظ دوركهايم (Durkheim, 1960 [1893]) أن تطوّر العقوبات الجزائية في المجتمعات الغربية يتميز بنزوع عريق إلى التلطيف، بحيث نرى فئات جديدة من الأفعال يُنزع عنها الطابع الجُرمي يوماً بعد يوم، عبر تحييدها عن القانون الجزائي والتعامل معها على أنها من اختصاص القانون المدني. أما الأفعال التي لا سبيل إلى التشكيك في طابعها المشجوب، فإنّا نلاحظ تناقصاً في تجريم أقلها خطورة، ونزعة عريقة إلى تخفيف ما يطولها من عقوبات.

من أين أتت هذه التطوّرات التي قلـّما تحتمل الجدل؟ تُعزى هذه التطورات إلى أن المشاهد المحايد، لا يكاد يرى أنه في الإمكان إبدال عقوبة بعقوبة أخرى تضاهيها فاعلية وتفضُلها من وجهة نظر بعض المعايير، ولاسيّما إذا كانت عقوبة دونها قسوة، حتى ينزع إلى تأييد هذا الإبدال. وقد رأى كل من توكفيل، فيبر ودوركهايم أن

آلية أساسية توجّه التطوّر الاجتماعي والسياسي والقضائي، وهذه الآلية تعمل على مرحلتين: مرحلة تجديد تليها مرحلة انتقاء عقلاني للفكرة أو للمؤسسة الجديدة بإشراف المشاهد المحايد.

بكلام أدق، إنها آلية تعمل على ثلاث مراحل هي الآتية: **أولاً/** يتمّ اقتراح **برنامج** على شيء من الضبابية، كطرح القديس بولس، بحسب ماكس فيبر، مبدأ المشاركة الذي يخوّل كل شخص الجلوس مع الآخرين على الطاولة نفسها. **ثانياً/** يوحي البرنامج ببعض التجديدات، كتولّد مفهوم **الشخص** (*personne*) من مبدأ المشاركة الذي يتخذ معنى مختلفاً تماماً عن معنى كلمة (*persona*) اللاتينية، مفاده أن لكل فرد الحق بالاحترام والإفادة من قاعدة المساواة في الحقوق، بصرف النظر عن حسناته وسيئاته. إن إلغاء قانون **قيمة الإنسان**(*) (*Wergeld*) الذي كان، في العصور الوسطى، يقرر شدّة العقوبة لدى الشعوب الجرمانية تبعاً لمكانة الضحية الاجتماعية، أو **قانون الإحضار**(**) (*habeas corpus*) هما شاهدان آخران على التجديدات الحاصلة على الصعيدين اللغوي والقانوني، كما يتضح لنا من المثالين المذكورين، وقد نشأت بوحي من البرنامج الضبابي الذي

(*) وبحسب الترجمة الحرفية: «ثمن الإنسان»، الذي كانت تحدّده مجموعة اعتبارات من بينها مرتبة الشخص الاجتماعية. كانت شعوب الشمال تعمل بموجب هذا العُرف الذي يقضي باتفاق أهل الجاني وأهل الضحية على ديّة محددة، وإلا فيترك الأمر إلى أعمال انتقامية لا يقرّ لها قرار.

(**) هذه هي الترجمة القانونية، أما الترجمة الحرفية فهي: «لك جسد»، وشرحها يختلف باختلاف الشخص المخاطَب، فإذا كان المخاطَب هو السجان أو القاضي، كان المقصود: «إنك تتعامل مع إنسان وليس مع شيء جامد، وبالتالي عليك أن تدّعي عليه بتهمة محدّدة وأن تحاكمه بالسرعة القصوى وتفرض عليه عقوبة مناسبة للتهمة المثبتة عليه». أما إذا كان المخاطَب هو السجين، فتعني: «إنك إنسان ولا يحق لأحد توقيفك من دون ذنب أو تهمة محدّدة كما لا يجوز أن يطول أسرك من دون محاكمة... تعود أصول هذا القانون إلى العصر الوسيط، لكنه لم يصدر إلا في عهد الملك شارل الثاني عام 1679.

عبّر عنه مبدأ المشاركة في الأساس. **ثالثاً/** تشكـل هذه التجديدات موضوع انتقاء عقلاني غالباً ما يحصل إثر نزاعات تطول أو تقصر بحسب الظروف[5].

وعليه، فإن المجتمعات تتفاوت تطوّراً على الصعيد الاجتماعي والسياسي والقضائي، بفعل عوامل شتّى، أخصها العلمنة التي تكون في بعضها أظهر مما هي عليه في بعضها الآخر، كما يمكن أن تـُعيق هذا التطوّر بعض الظروف المعاكسة، مما ينفي وجود تطور ضروري أو حتمية تاريخية. إن قيام آلية تطوّرية كتلك التي قمنا بعرضها لا يجرّد العمل السياسي من معناه، بل إن القدرة على تحديد الظروف غير المؤاتية لعمل آلية الانتقاء العقلاني ومراقبتها، هي، بالعكس، إحدى أسمى وظائف العمل السياسي، كما يُظهر المثال الآتي.

إلغاء عقوبة الإعدام

لا يصعب علينا تطبيق هذه التحاليل في العالم المعاصر: إن المجتمعات الديمقراطية الحديثة تتجه نحو إلغاء عقوبة الإعدام، خصوصاً، بعدما أثبتت جميع الدراسات الجارية حول هذا الموضوع أنها تخلو من كل فاعلية ردعيّة ـ ومن الأفضل، بالتالي، اعتماد عقوبة أقل منها جذرية ـ فضلاً عن أن لا معكوسيتها تقضي على إمكان إصلاح أي خطأ قضائي. على أنه ما إن يمكن التبصّر بعقوبة تعويضية أقلّ صرامة وبنفس القدر من الفاعلية، حتى يميل المشاهد المحايد إلى انتقائها.

من هنا كان مجرّد سماح بعض الولايات المتحدة الأميركية بعقوبة الإعدام يثير اليوم في مجمل البلدان الغربية شعوراً بأن هذا

---

(5) حول مفهوم البرنامج، انظر: Boudon, 2006, chap. 5.

الإجراء هو وصمة عار على الديمقراطية الأميركية. وإذا كان في الولايات المتحدة من يجد لها أسباباً دينية، فإن مبدأ حرية الفكر يفرض الامتناع عن الموافقة على أي عقوبة لمجرّد استنادها إلى مبادئ دينية. وما يقودنا إلى هذا الاستنتاج هو أن الدِّين لا يقبل البرهان، وبالتالي، يستحيل فرض مبادئه من دون الإخلال بمبدأ حرية الفكر.

على أن من شأن بعض المناسبات الخاصة ـ أو الظروف غير المؤاتية، كما يُستدل من نتائج استطلاعات الرأي ـ أن تجعل الرأي العام يتطلّع إلى إعادة العمل بعقوبة الإعدام، خصوصاً عندما تهزه جريمة، أو جرائم، في غاية الفظاعة، شأن ما رأينا عليه موقف بلجيكا من قضية دوترو (Dutroux)، ذلك المجرم الذي اختطف فتاتين واعتقلهما، ثمّ اعتدى عليهما وقتلهما. ما حصل، في هذه الحالة، هو أن انفعال الجمهور جعل ـ وهو أمر لا يفاجئنا، **إرادة الجميع**، بالمعنى الوارد لدى روسو، تتغلب على **الإرادة العامة**، بدليل أن معظم من شملهم الاستطلاع أعلنوا تأييدهم عقوبة الإعدام. لكن السياسيين امتنعوا عن الوقوع في تجربة العودة عن الإلغاء، لا بداعي الاقتناع الشخصي وحسب، بل يقيناً منهم بأنه، متى خمد هذا الانفعال الجماعي، سيظهر المشاهد المحايد على الساحة السياسية من جديد ويتبرأ منهم، لأن أسباب إلغاء عقوبة الإعدام تبقى، بالرغم من هذه الوقائع المأسوية، قوية، وجيهة.

تحرير الأخلاق: العقلنة؟

ثمة من يرى في ظاهرة التحرر الخلقي التي نلاحظها في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة نتيجةً للتحرّكات الطلابية عام 1968. لكن ما فعلته هذه التحرّكات، في الواقع، لا يعدو أن يكون

تعبيراً عن النزوع إلى عقلنة الأخلاق والمواقف تجاه الدين والسلطة أو الديمقراطية، وربما، تسريعه، على المدى البعيد (Boudon, 2002). أما المحرّض الأساسي على مسار العقلنة هذه فإنه المشاهد المحايد، أيضاً.

إننا نتبيّن بجلاء مسارات العقلنة هذه التي تعمل على المدى المتوسط، في بحث ميداني موسّع أجراه إنغلهارت حول قيم العالم (Inglehart, et al., 1998): فإذا قارنّا بين الفئة العمرية وفئة المستوى العلمي اتّضح لنا من خلال المعطيات المتعلـقة بالمجتمعات الغربية، أن لدى الشبيبة الأصغر سناً والأكثر علماً ميلاً عاماً إلى وضع السياسة في خدمة المواطن وترسيخ المؤسسات الديمقراطية على نحو يضاعف احترام السلطة السياسية للمواطن، وأيضاً، إلى إطلاق حقوق جديدة، وتأكيد حقوق الأقليات باسم حرية المطالبة بهويات متنوّعة، والاعتراف بتعقّد المسارات السياسية واستبعاد الأيديولوجيات التبسيطية.

كذلك تشهد الأجوبة على الأسئلة المتعلـقة بالسلطة على وجود مسار «عقلنة متفشّية» (ماكس فيبر)، بإظهارها لدى جميع المستجوبين من كل الفئات، الشبيبة والمتقدّمين في السن، الأقل والأكثر علماً، نزعة يمكن الاستعانة بمقولات فيبرية أخرى مألوفة من أجل تحديدها. هذه النزعة ترمي إلى ترسيخ مفهوم **عقلاني** للسلطة يعلن أفول المفاهيم **التقليدية والكاريزمية**، فالكل يقبل السلطة، لكنه يطالبها بتبرير نفسها.

حتى الأسئلة المتعلـقة بالدين تطالعنا بمسار عقلنة مماثل يظهر من خلال تزايد الاعتراف، جيلاً بعد جيل، بعدد من الحقائق هي:
1/ ليس ما يمنع الكائن البشري من أن يطرح على نفسه أسئلة ميتافيزيقية لا تحظى بجواب مقنع (منها، على سبيل المثال، لماذا

هنالك وجود لا عدم؟ ما معنى الحياة؟ ما معنى الموت؟) أما الجواب الذي توافينا به الديانات فيجري تقديمه من قِبَل هذه الأخيرة بالذات على أنه من اختصاص الإيمان؛ **2/** يستحيل البرهنة على أن جواب أي من الديانات الكبرى هو أفضل من جواب الديانات الأخرى؛ **3/** إن احترام أنظمة المعتقدات كلها هو المبدأ الوحيد الذي ينسجم مع قيمة جوهرية هي قيمة احترام الآخر. ينتج مباشرة من هذه المفاهيم أن فصل السلطتين الروحية والزمنية هو أمر حسن. وقد أظهرت الأبحاث الميدانية أن الطرح المذكور أعلاه [مسار العقلنة] يزداد ترسّخاً على مرّ الأجيال، بالنسبة إلى هذه النقطة، أيضاً.

كذلك الأسئلة المتعلقة بالأخلاق تنمّعن مسار عقلنة، هي الأخرى، بدليل ما يلي: الميل المتزايد لدى جميع الفرقاء من الأكبر إلى الأصغر سنّاً، ومن الأقل إلى الأكثر علماً؛ الدفاع عن أخلاقية مبنية على مبدأ رئيس مفاده أن كل ما لا يسيء إلى الآخر يجب أن يكون مباحاً؛ إسباغ صفة **المحرّم** على كل محظور لا يُرى وجه الأذى في ما يدينه من تصرّفات، الاعتقاد بالتمييز بين الخير والشر، وإن كنا، كلما انحدرنا في فئات السن وارتقينا في مستويات العلم، نجد أن الاعتقاد يتضاءل بإمكان أن يكون هذا التمييز ناتجاً من تطبيق آلي لبعض المبادئ؛ ابتغاء معرفة الأسباب التي تمكّن من الحكم على واقع أو تصرّف معيّن بأنه حسن أو رديء. وفي معظم الحالات، يبدو «تأثير السن الإحصائي»، ناجماً عن ارتفاع المستوى العلمي، بنسبة منه غير ضئيلة، مما يدل على أن أنظمة التعليم تشكّل نواقل مهمة لمسار «العقلنة المتفشية»، كما يتضح لنا من المعطيات المذكورة.

باختصار، إن العدة المفهومية الفيبرية تخوّلنا التبصّر بأن

التطورات التي يرى فيها كثيرون «أزمة قيم» مروّعة هي نتيجة مسار «العقلنة المتفشية»، على الأرجح.

الزواج المِثلي والتبني من قبل زوجين مِثليين

إن تطوّر الأفكار المتعلـقة بمسائل يدور حولها اليوم جدل ساخن، كالزواج المثلي أو إمكان تبنـي الأولاد من قبل أزواج مِثليين يشف هو أيضاً عن مسار عقلنة مماثل.

كلنا، من وجهة نظر العقلانية الأداتية، معنيون بما قد يجرّه السماح لزوجين مثليين بتبنـي طفل مخاطر محتملة على هذا الأخير وبناء شخصيته، أو على اندماجه المدرسي والاجتماعي، كما إننا معنيون، من وجهة نظر العقلانية الخلاقية، بضرورة احترام مبدأ عدم التمييز الذي يفرض أن يكون لشخصين من جنس واحد، هما أيضاً، الحق في تربية طفل. كذلك يتعيّن علينا الإقرار بأنه ليس ما يبرّر ألا تكون لطفل تربّى داخل عائلة من هذا النوع نفس الحقوق التي يتمتع بها طفل تربّى في كنف عائلة من نوع آخر.

نشير إلى أن البلدان التي يسودها التقليد الليبرالي القديم - كإنجلترا وكندا والبلدان الواطئة أو تلك التي أصبحت في غاية الليبرالية كردّ فعل على النظام الاستبدادي الذي خضعت له، مثل إسبانيا، تنحو في اتجاه السماح بالزواج المثلي وتبنّي الأولاد من قِبَل الأزواج المثليين. ومردّ ذلك إلى تفضيل هذه البلدان العقلانية الخلاقية على العقلانية الأداتية بحجة أن هذه الأخيرة متعذّرة التطبيق. من الواضح أن علم النفس يلزمه وقت طويل كي يغدو مؤهلاً بما فيه الكفاية للإجابة بدقة عن مسألة المخاطر المحتملة التي قد يتعرّض لها الولد الذي يتربى في كنف زوجين مثليين. ولما كان مقدَّراً لنتائج هذا الوضع أن تبقى فترة طويلة من الزمن طيّ المجهول، فقد استحال أن

يُبنى عليها أي تشريع. إن العقلانية الأداتية عاجزة في الوقت الذي يقضي معه مبدأ المساواة بين الجميع بإقرار الزواج والتبنّي المذكورين، لذا كانت العقلانية الخلاقية وحدها قادرة، في النهاية، على تبرير القرار السياسي في هذا الشأن. من جهة أخرى، إن القانون ينصّ منذ زمن طويل على حق الشخص العازب في تبنّي طفل، ومن الممكن أن يكون الشخص العازب مثلياً: تلك حجة إضافية تُلزم العقلانية الأداتية الخضوع للعقلانية الخلاقية.

نستخلص من مجموع هذه البراهين أن إباحة التزاوج بين أشخاص من جنس واحد وإعطاءهم الحق في التبني مرشّح أكثر فأكثر إلى الاتساع. سوى أن ذلك لا يوجب، طبعاً، توسّع هذه الظاهرة من الناحية الإحصائية، بحيث يبطل كونها هامشية جدّاً، كما هي اليوم، فإذا كان قد سهل على البلدان ذات التقليد الليبرالي الأخذ بهذا التجديد قبل سواها، فذلك عملاً بمبدأ أخلاقي جوهري يمتنع بموجبه إلقاء الحظر على أي وضع ما لم تثبت إساءته إلى أحد الأشخاص. تلك هي، على الأقل، الفرضية السوسيولوجية التي أخرج بها مما تقدم.

هذه الأمثلة المتفرّقة تظهر، بالمناسبة، أن لنظرية المشاهد المحايد كما استعملتها هنا مدلولاً تكهنيّاً (prédictive)، وقد ثبت أنها قادرة على التكهّن الصحيح بتطوّر الرأي العام، بالنسبة إلى أكثر من موضوع، كما في فرنسا حيث بدا أحد المرشحين إلى الانتخابات الرئاسية في مرتبة متدنّية جداً، بموجب استطلاع للرأي أجرته مؤسسة إيبسوس (IPSOS) ونشرته في 27 شباط/فبراير 2007، لأن اثنين من طروحاته لا يحظيان بتأييد شعبي واسع. لقد استبعده الرأي العام لأنه اقترح إعادة العمل بعقوبة الإعدام ومنع الزواج بين أشخاص من الجنس الواحد.

أخلص إلى استنتاج بسيط مؤداه أنه يستحيل أن نضع حدّاً لأزمة السياسي إلا إذا أعدنا، في المناهج التعليمية ومن خلال المؤسسات، بنوع خاص، ترسيخ المبادئ الأساسية لفلسفة الأنوار ونظرية الديمقراطية الليبرالية، كما عبّر عنها، على سبيل المثال لا الحصر، كل من مونتسكيو وآدم سميث وروسو وتوكفيل وماكس فيبر.

إن أزمة السياسي هذه التي يندّد بها اليوم كثير من المراقبين، مردُّها إلى أن السياسة تُشعر المشاهد المحايد أنها ذات مفعول عكسي، لأنها غالباً ما تخضع لوحي عطوف أكثر منه عقلانيّاً، وتنشأ بإملاء من همّ التحكيم بين مصالح متضاربة على حساب الفاعلية والمصلحة العامة. وإذا كان يجري الكلام على مفهوم «أزمة السياسي» في فرنسا أكثر من أي بلد آخر، فلأنه لا يسع «المشاهد المحايد» إلا أن يلاحظ أن الدول المجاورة مباشرة لفرنسا قد أوجدت حلاًّ أفضل لمشكلة التقاعد الناشئة عن هرَم السكان، ولا تعرف حرق السيارات ولا ترى شبيبتها تهاجر، ولأن معدّل البطالة عندها في أدنى درجاته، وسجونها آمنة وصحيّة، ولديها عدد كافٍ من القضاة، علماً بأن فرنسا والدول المجاورة لها مباشرة تنتمي كلها إلى البيئة الاقتصادية والسياسية نفسها.

ثمة مواضيع ذات طابع تقني أو اقتصادي يعجز «المشاهد المحايد» عن إعمال حسّه السليم فيها - وهذا أبسط اليقين - ما لم يتسنَّ له تنمية ما تستوجبه من كفاءات، مما يهيب بنا إلى الاستنتاج أن إحدى مهام الصحافيين أو الفاعلين السياسيين الأساسية تكمن في رفع مستوى المواطن إلى درجة وافية من الكفاءة والأهلية بحيث يتمكّن من استخدام حسّه السليم. إن في استطاعة منتديات الاستِبداع (club de réflexion) التي تتكاثر اليوم في أوروبا الغربية أن تقوم بدور

مهم جداً في هذا الصدد، لكن من واجب المنهاج التربوي، أيضاً، أن يقود المواطن المستقبلي إلى حدّ أدنى من الكفاءة في ما يتعلق بالمسائل الاقتصادية والاجتماعية والقضائية، وأن يوفّر له تنشئة تميّز بعناية بين المعرفة والأيديولوجية، كما سبق لفيبر (Weber, 1995 [1919]) أن أوصى في محاضرته الشهيرة: **العلم دعوةً ومهنةً**. لكن الحال لم تكن، مع الأسف، دوماً كذلك.

على أن هنالك مسائل عديدة لا تستدعي مؤهلات خاصة، كما يستفاد مما قدمت من أمثلة، بحيث يسهل على المواطن إعمال حسّه السليم طالما أن المسائل المذكورة لا تمسّ مصالحه ولا تحرّك مشاعره وانتماءاته. ليست نظرية الديمقراطية الكلاسيكية نموذجاً نظرياً، إذاً، بل هي نظرية أصيلة وضرورية لدراسة المجتمعات الواقعية، ومن دونها يصعب فهم التغيّرات الحاصلة في القيم، على المدى المتوسط، أو في المؤسسات القضائية التي نلاحظها في المجتمعات الغربية، على المدى البعيد، كما حاولت أن أبيّن مستعيناً بالأمثلة والشواهد.

كذلك يصعب في غياب هذه النظرية فهم دور الأقليات الفاعلة الذي يشهد على حسن سير الديمقراطية، وهو دور ملتبس أكثر الأحيان، فهي، من جهة، تسترعي الانتباه على مسائل واقعية وغير مُدرَكة، ومن جهة أخرى، تفرض على أعضائها امتثالية تصطدم بما يرشدهم إليه حسّهم السليم. إنني، مثلاً، على استعداد للمراهنة على أن عدداً كبيراً من المعلّمين الفرنسيين نظر بعين الريبة، منصاعاً إلى الحسّ السليم، إلى الطرق التربوية الجديدة التي عرضتها عليهم هيئة «العلوم التربوية»، لكن نفوذ الأقليّة الفاعلة من المنظّرين التربويين مالبثت أن حلّت مكانه إدارة التربية الوطنية ونقابات المعلّمين. لقد تمّ خنق الحسّ السليم ولم يعاود ظهوره إلا بفعل المعلّمين

المستقلتين الذين لم يتوانَوا عن التصدي للمخاطر بشجاعة[6]. ومن الممكن تعميم هذا النوع من الآليات، حيث الأقليات الفاعلة تملك القدرة، في كل مجال، على إخراس الحسّ السليم بممارستها ضغوطاً على أعضائها من هنا وهناك. لذا يمكن الكلام، من باب المحاكاة الهزلية لتوكفيل، على تهديد «طغيان الأقليات الفاعلة» الذي يلقي بثقله على الديمقراطيات. إن الردّ الوحيد الممكن على هذا التهديد هو تأكيد مبادئ الديمقراطية التمثيلية، ومن الضروري أن تعود إلى الممثلين المنتخبين من الشعب كلمة الفصل الأخيرة، لكننا غالباً ما نرى أن الهيئات السياسية تستوحي أعمالها من الأقليات النشطة، وليس العكس.

علينا أن نتذكّر، وإن لم يكن هدفي هو الوقوف على أرضية الهندسة المؤسساتية، قطعاً، أن الهيئات الممثلة للمواطنين هي من الديمقراطية بمثابة حجر الزاوية، وأن تجديد الديمقراطية يوجب تجديد الديقراطية التمثيلية، لا بل إنني أذهب إلى حدّ طرح فرضية ماكروسوسيولوجية مفادها أن تميّز فرنسا عن سواها من الدول المجاورة بتعاظم قدرة الشارع والأقليات الفاعلة مرده إلى ابتعادها عن نموذج الديمقراطية التمثيلية. لذا ينبغي تعزيز بنية الديمقراطية التمثيلية من دون الاستسلام إلى سراب الديمقراطية التشاركية أو تسهيلات ديمقراطية التواصل وحتميتها المزعومة. وقد سبق لتوكفيل أن عزا ثقل السلطة التنفيذية المفرط في فرنسا إلى ضعف السلطة السياسية.

إن مفهوم «الديمقراطية التشاركية» يذكّر، في نظر بعضهم،

---

(6) انظر سورجان (Sourgins, 2007) إذا كنت تبتغي مثالاً ذا فائدة مميزة على طغيان الأقليات الفاعلة في قضية التعليم.

خطأً، بالتطوّر الملحوظ الذي تشهده الحياة التشاركية[*] (vie associative) اليوم في فرنسا. وهو ـ لا شك ـ تطوّر إيجابي جداً، وإن يكن، في نظر بعضهم الآخر، ينذر بالخطر المتأتي من المجتمع المدني. لقد أدركنا الذهول حيال الدور المعبّر الذي مارسه في أزمة الإسكان الاجتماعي «أطفال دون كيشوت» في بداية العام 2007. لكن هذه الإشارات هي أيضاً أعراض أزمة سياسية تظهر أن ثمة مشكلة تركها النظام السياسي تتفاقم في حين كان يتعيّن عليه تداركها ومعالجتها هو بالذات، كونها من اختصاصه. أما في ما يتعلق بمفهوم «الديمقراطية التشاركية» فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يدعو إلى تضافر قوة النقابات ونفوذ الشارع ضد السلطة السياسية. وأما سلطة وسائل الإعلام المفرطة التي يدور الحديث حولها، أيضاً، في فرنسا أكثر من أي مكان آخر، فلا شك، كما سبق وقلت، في أنها هي البديل عن الشعور بالعجز الذي يظهره الوضع السياسي.

يُحتمل أن يكون تحييد المقولات المنبثقة من فلسفة الأنوار والتقليد الليبرالي أحد الأسباب الفكرية الرئيسية للأزمة السياسية وفقدان الثقة الملاحظ في نموذج الديمقراطية التمثيلية. لذا يُفترض بي، استكمالاً لهذا التحليل، أن أثير نقطة أخرى، إن أكن قد توسّعت فيها في كتابي (Boudon, 2006)، فلا يسعني إلا أن أذكّر بها في هذا السياق، ألا وهي أن مقولات جديدة لطالما روّج لها المنهاج التعليمي مافتئت، منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا، تنافس مقولات فلسفة الأنوار. لقد حلّ مثال الإنسان اللاعقلاني، المتموضع خارج ذاته والمحكوم بالقوى السوسيوثقافية، مكان إنسان فلسفة الأنوار والتقليد الليبرالي، ذاك الذي يتميّز بالعقلانية والحسّ

(*) حياة الرابطات الثقافية والجمعيات الخيرية ونشاطاتها.

السليم، ويرسي أحكامه على براهين قابلة لأن يشترك فيها الجميع. إن نظريات القرن التاسع عشر هذه تصوّر الحياة السياسية وكأنها مكوّنة، حصراً، من صراعات بين فئات المصلحة والنفوذ، حتى ليمكن تمثيل المصلحة العامة بورقة توت تستر مصالح المتسلطين. وقد كان تواصل نفوذ الماركسية ردحاً طويلاً من الزمن في فرنسا، حيث نجحت حفنة من المفكّرين اللامعين في استبقائه حتى هذه السنوات الأخيرة في ما يشبه حالة الإنعاش الاصطناعي، سبباً في استمرار هذه الأفكار فاعلة فيها أكثر منها في أي بلد آخر، وإن تكن في عالم السياسة والفكر ووسائل الإعلام أوسع انتشاراً منها في الأوساط الشعبية حيث بدأت، والحمد لله، تفقد سحرها وجاذبيتها.

المراجع

Bellamy, R. P. «Liberalism: Impact on Social Science.» *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*: vol. 13, 2003. pp. 8797 - 8801.

Boudon, R. *Déclin des valeurs, déclin de la morale?* Paris: PUF. 2002.

Boudon, R. *Renouveler la démocratie: éloge du sens commun*. Paris: Odile Jacob, 2006.

Boudon, R. *Tocqueville aujourd'hui*. Paris: Odile Jacob, 2005.

Durkheim, É. *De la division du travail social*. Paris: PUF, 1960 [1893].

Erner, G. *La société des victimes*. Paris: La Découverte, 2006.

Inglehart, R., M. Basañez and A. Moreno. *Human Values and Beliefs: A Cross - Cultural Sourcebook: Political, Religious, Sexual, and Economic Norms in 43 Societies: Findings from the 1990-1993 World Values Survey*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.

Ringen, S. *What Democracy is for*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Sourgins, C. «Un cas d'inquisition dans l'éducation nationale.» *Commentaire*: 117, printemps 2007, pp. 223-231.

Tocqueville, A. de. *Mémoire sur le paupérisme*. in: Tocqueville. *Oeuvres*, I. Paris: Gallimard, 1991 [1835]. (La Pléiade). Sous la direction d'André Jardin, avec la collaboration de Françoise Mélonio et Lise Quéfellec.

Weber, M. *Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart: Reklam, 1995 [1919].

الثبت التعريفي

إرادة عامة (Volonté générale): مفهوم أرسى عليه جان ـ جاك روسّو الديمقراطية، معتبراً أن الإرادة العامة هي إرادة جميع المواطنين التي تخوّلهم الاتفاق، بعيداً عن الإكراه، على تجيير سلطتهم الفردية إلى شخص يدير شؤونهم، بعد أن يتم لهم التحرر من مصالحهم وأهوائهم وخياراتهم والانصياع إلى الحس السليم الذي يرشدهم إلى الصحيح والسويّ.

ألفيّة (Millénarisme): معتقد ديني نشأ في أوساط المسيحيين الذين هم من أصل يهودي، وفيه يظهر اعتقادهم **بالمشيخيّة** الزمنية وتفسيرهم حرفيّاً ما ورد في سفر رؤيا يوحنا 20/ 3 ـ 6، من أن المسيح سوف يعود إلى هذا العالم محاطاً بالقديسين ليملك في الأرض ألف سنة. وقد عاود هذا المعتقد ظهوره أكثر من مرّة في تاريخ الكنيسة.

إله خفي (Deus absconditus): ثمة مفهومان للإله الخفي: أحدهما يقول إن أحداً لا يستطيع أن يعرف الله ما لم يُظهر له ذاته بالنعمة التي أعطاه إياها، والثاني، إن معرفة الله تكون من خلال ما قدّره لكل إنسان منذ الأزل.

أوراق فدرالية (Federalist Papers): هي مجموعة مقالات نشرت تحت اسم مستعار خلال عامي 1787 ـ 1788 في عدد من الولايات الأميركية، بهدف الترويج للدستور الجديد، وشرح كيفية تطبيقه.

تاغ (Tag): فن الرسم والكتابة على الجدران. ظهرت هذه الحركة الفنية في العقد السابع من القرن العشرين على جدران شوارع مدينة نيويورك وساحاتها، وسرعان ما انتشرت في أنحاء العالم، ومازالت تتطور على صعيد الألوان والرسوم والأشكال، ويقيم أربابها المعارض في العواصم الكبرى.

تجسيمية (Anthropomorphisme): إسناد صفات بشرية إلى الله، أو إضفاء صفات إنسانية على الأشياء والأفكار.

تمامية (Holisme): نظرية ترى أن الكل هو أمر زائد على مجموع أجزائه لأنه يكتسب خصائص ليست لهذه الأجزاء إلا مجتمعة به. إن تطبيق الكلانية في مجال العلوم الإنسانية يوجب تفسير الظاهرات السوسيولوجية بسواها من الظاهرات، وأيضاً، السلوك الفردي بقوى خارجة عن الفرد.

ثقافوية (Culturalisme): تيار أنثروبولوجي يفسّر المجتمع من وجهتي نظر الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي، مقتبساً مفهوم الثقافة من الأولى. نشأ في الولايات المتحدة وشكّل أحد التيارات الذي سيطر على السوسيولوجيا في ثلاثينيات القرن الماضي.

ثورة هادئة في الكيبيك (Révolution tranquille du Québec): ثورة حدثت في ستينيات القرن الماضي، ونقلت مقاطعة كيبيك الكندية إلى ما هي عليه اليوم بعد أن مكنتها من السيطرة على مقدّرات البلاد وطبّقت، بعيداً عن العنف، إصلاحات جذرية في

مجالات التعليم والصحة والاقتصاد والاجتماع والديانة والسياسة والإدارة والحكم.

حركة حرية التعبير (Free Speech Movement): حركة طلابية نشأت في جامعة بركلي الأميركية خلال العام الدراسي 1964 ـ 1965، احتجاجاً على قرار اتخذته الإدارة بمنع العمل السياسي في الجامعة.

حس سليم (Le bon sens): قدرة مشتركة بين جميع الناس على الحكم السليم والتمييز بين الخطأ والصواب. وفي رأي بودون أن الحس السليم يمكّن من فهم كل ظاهرة اجتماعية وتقييمها، سواء كانت سياسية أو ثقافية أو دينية.

حس مشترك (Le sens commun): هو مجموع الحس السليم لدى الأفراد، وبتعبير أوضح، هو معرفة يجري اكتسابها من طريق التدامج الاجتماعي وتناقلها جيلاً بعد جيل، كالقواعد والقيم والرموز والطقوس... إلخ، وفي نظر بودون أن الحس المشترك هو الذي ينظّم العلاقات بين الأفراد ويتيح استمراريته، مؤسساً للحياة الديمقراطية.

حق اللـقّاط أو العفّارة (Droit de glanage): هو حق معروف في كل المجتمعات منذ القدم، يسمح للفقراء المعوزين بجمع منتوجات الأرض من حبوب بعد الحصاد، وثمار بعد القطاف، خلال فترة لا تتعدّى الأيام، بشرط أن يتم ذلك بعد شروق الشمس وقبل مغيبها أي في أثناء النهار لا الليل، وإلا اعتبر اللقاط سرقة.

دولة الرفاه (Etat - providence): يدلّ هذا المصطلح على مجمل آليات الحماية الاجتماعية التي تضعها الدولة قيد التطبيق

فتؤمن للمستفيدين منها غطاء يعينهم على مواجهة غوائل الدهر من أمراض وبطالة وشيخوخة وكوارث طبيعية وسوى ذلك.

راب (Le Rap): غناء سريع الإيقاع، لا يتقيّد بلحن محدّد، ظهر في أوساط الأميركيين الأفارقة في بداية السبعينيات من القرن المنصرم، ومازال يتوسّع إلى أن عمّ جميع أنحاء العالم. يتناول هذا الغناء الحالات الشخصية، والأوضاع الاجتماعية، والحياة السياسية، كما يتميز بالتحرر والجرأة التي ربما بلغت حدّ البذاءة في مهاجمة الدولة والدعوة إلى العنف والعصيان. تعكس ظاهرة الراب رفضاً للمجتمع القائم وتمرّداً على قيَمه.

رهان باسكال (Pari de Pascal): يتركّز هذا الرهان على الاعتقاد بوجود الله، ويمكن تلخيصه كالآتي: إذا أنكرتُ وجود الله وكان الله موجوداً، عرّضت نفسي لخسارة عظمى يستحيل عليّ التعويض عنها، لذا كان من الأجدى لي الاعتقاد بوجود الله.

شرعة حقوق الإنسان والمواطن (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen): وثيقة تثبت مجموعة حقوق طبيعية نادت بها الثورة الفرنسية ثم وافقت عليها الجمعية الوطنية التأسيسية في 26 تموز/ يوليو عام 1789. وقد تبنّى الدستور الفرنسي هذه الوثيقة واستوحى منها معظم أحكامه.

علم الإلهيات (Théodicée): بحث فلسفي يهدف إلى إثبات وجود الله وتفسير وجود الشر في العالم، وإثبات روحانية النفس وخلودها، ووضع القواعد الأخلاقية اللازمة عن ذلك كله.

عنصر ملتهب (Phlogistique): نظرية علمّية ظهرت في أواخر القرن السابع عشر، تدّعي أن كل جسم يحتوي في ذاته عنصراً ملتهباً

يسهّل احتراقه ويخفف وزنه. سقطت هذه النظرية بالكامل بعد أن اكتشف لافوازييه في القرن الثامن عشر أن الأوكسيجين هو علة احتراق الأشياء كلها.

فالون غونغ (Falun Gong): حركة روحانية صينية قديمة تجدّدت مع الثورة الثقافية في أربعينيات القرن الماضي حيث كانت تناصر الحزب الشيوعي، لكنها شرعت منذ أوائل التسعينيات تنتشر بسرعة هائلة متخذة منحى مغايراً، فلما وجد الحزب الحاكم نفسه مهدداً عمد إلى اضطهادها. تتألّف هذه الحركة من معلم وتلاميذ يعملون بوحي من إرشاداته ويعدّون أنفسهم بالتأمل والرياضة الجسدية لاستقبال نهاية العالم الوشيكة، داعين إلى الاستسلام والامتناع عن تناول الأدوية طلباً للشفاء.

فكر أوحد (Pensée unique): أي الرأي الثابت الذي يغدو بمنزلة العقيدة تصديقاً لما كان يسميه توكفيل طغيان الرأي، وهو صنيع الأقليات الفاعلة، يفرض نفسه غالباً ضد حس الجمهور المشترك بوسائل مختلفة.

قانون الأطوار الثلاثة (Loi des trois états): يثبت أوغست كونت للفكر البشري ثلاثة أطوار هي: طور الفكر الديني الذي يفسّر الظاهرات الطبيعية بناء على تصوّرات ماورائية، وطور الفكر الماورائي الذي يفسّر الظاهرات الطبيعية انطلاقاً من ماهيات الكائنات وجواهرها، وأخيراً، الطور الوضعي الذي تُبنى فيه معرفة الأشياء والكائنات على العلم وحده.

كارْما (Karma): هي، في الديانات التي تقول بالتناسخ، مجموع الأعمال التي يقوم بها الإنسان في حياته. ولما كانت تقرر الوضعية التي سيؤول إليها في سلسلة الحيوات المقبلة، فإنها تتيح له

الانعتاق من دورة العقاب الزمني، في حالة الصلاح التام.

كاريزما (موهبة) (Charisma): هي موهبة أو صفة تخوّل شخصاً عاديّاً أو زعيماً سياسيّاً، أن يجتذب إليه قلوب الناس ويجلبهم إلى آرائه.

ماكروسوسيولوجيا (Macrosociologie): علم يُعنى بدراسة الفئات الاجتماعية الكبرى: شعوب، أمم، حضارات... إلخ، ويستدعي تفسيراً أبعد ما يكون عن العفوية والارتجال.

مشاهِد محايد (Le spectateur impartial): هو كل شخص تجرّد من مصالحه وخياراته وامتلك من العلم والخبرة ما يخوّله أن يحكم بالصواب على أي تصرّف أو قانون.

منفعية (Utilitarisme): مذهب فلسفي يعزو سلوك الأفراد وقيام المجتمعات ونشأة القيم إلى المنفعة التي تغدو هي مبدأ الخطأ والصواب.

نظرية الجينات الثقافية (Théorie des mèmes): نظرية من وضع ريتشارد داوكينز، تطبّق أفكار داروين في الانتقاء الطبيعي على الظاهرات الثقافية.

هوبيرو (Hobereau) أو الصقر: هو أصغر الطيور الجارحة، ينقضّ على صغار الطيور ويفترسها، وقد أطلق هذا اللقب، من باب السخرية، على صغار النبلاء الفرنسيين الذين يستغلّون الفلاّحين العاملين في أراضيهم.

وحدانية الفكر البشري (Unicité de la pensée humaine): تطور الفكر البشري على نحو متّصل لا يعتوره انقطاع.

يوم عظيم (Le grand soir): مفهوم مسيحي مستوحى من سفر الرؤيا، تبنتّه التيارات الماركسية والثوريّة في أواخر القرن التاسع عشر للدلالة على اليوم الذي يحصل فيه تغيير جذري يطيح الحكم القائم ويؤسس على أنقاضه مجتمعاً جديداً يحظى فيه العمال بالاحترام والتقدير وينعمون بحياة لائقة، كريمة.



ثبت المصطلحات

Cannibalisme	آدِمية/ أكل لحوم البشر
Mécanismes de sélection	آليات الإنتقاء
Mécanismes psychologiques	آليات نفسانية
Stimulation magnétique	إثارة مغنطيسية
Ethnographie	إثنوغرافيا
Sociologisme	اجتماعوية
Monisme	أحادية
Sensation	إحساس
Animisme	أحيائية
Percée scientifique	اختراق علمي
Différence macroscopique	اختلاف ماكروسكوبي
Instrumentalisme	أداتية
Conséquentialisme	استتباعية
Métaphores	استعارات

Nominalisme	إسمانية
Formes a priori	أشكال قبْليّة
Frame	إطار
Conjecture	افتراض/ فرضية
Conjectural	افتراضي
Straw Votes	اقتراع بالقشّ/ اقتراع أبيض
Prénotions	إلمامات مسبقة
Deus absconditus	إله خفي نجهل مقاصده
Conformisme axiologique	امتثالية خِلاقية
Contingence	إمكان
Evangiles synoptiques	أناجيل إزائية
Extase	انخطاف
Equité	إنصاف
Paradigme	براديغم
Constructivisme	بنائية
Structuro-fonctionnalisme	بنيوية وظيفية
Effet macroscopique	تأثير ماكروسكوبي
Simplisme	تبسيطية
Empirisme	تجريبيّة
Anthropomorphisme	تجسيمية

Modernisation	تحديث/ عصرنة
Vérificationisme	تحققية
Analyse de régression	تحليل تراجعي
Analyse factorielle	تحليل عواملي
Analyse log-linéaire	تحليل لوغاريتمي خطي
Schéma	ترسيمة
Rationalisation	ترشيد/ عقلنة
Catégorisation	تصنيف
Préfiguration	تصوّر مسبق
Naturalisation	تطبيع
Compassion	تعاطف
Transcendence	تعالٍ
Polythétique	تعددية نظرية
Reconnaissance	تعرّف
Autorenforcement	تعزيز ذاتي
Exorcisme	تعزيم/ طرد الشياطين والأرواح الشريرة
Intellectualisme	تعقلية
Inégalité	تفاوت
Individualisation	تفردن/ فردَنة
Autisme	تفكير اجتراري

Empathie	تقمص حالات الآخرين
Falsificationisme	تكذيبية
Prédiction	تكهّن
Institutionalisation	تمأسس/ مأسسة
Cohésion sociale	تماسك اجتماعي
Holisme	تمامية
Transmigration	تناسخ الأرواح
Antinomie	تناقض
Socialisation	تنشئة اجتماعية
Théorisation	تنظير
Continuiste	تواصلي
Solipsisme	توحّدية
Culturalisme	ثقافوية
Dualisme	ثنائيّة
Dénégation	جحود
Délinquance	جنوح
Basse continue	جهير متـواصل
Factuel	حدثي
Mobilité sociale	حِراك اجتماعي
Free Speech Movement	حركة حرية التعبير

Bon sens	حس سليم
Sens commun	حس مشترك
Immanentisation	حضورية
Bulle Internet	حظيرة الإنترنت
Réalité *sui generis*	حقيقة فريدة من نوعها
Jugement d'obligation	حكام ملزِم
Jugements de valeur	حكم قيمي
Préjugé	حكم مسبق
Solution éclectique	حلّ انتقائي
Privatisation	خصخصة
Esotérisme	خفائية
Cellules fraîches	خلايا غضة
Alchimie	خيمياء
Créance	دائنيّة
Démocratie participative	ديمقراطية تشاركية
Grassroots Democracy	ديمقراطية قاعدية
Dynamique comparative	ديناميكا مقارِنة
Subjectivisme	ذاتانية
Réaction d'adaptation	ردّ تكيّفي
Rétroaction	ردّ فعل رجعي

Tag	رسم جداري مرمّز
Mille-feuille	رقائق
Danses de pluie	رقصات الاستسقاء
Vision continuiste	رؤية اتصالية
Vision délibérative	رؤية تداوليّة
Statique comparative	ستاتيكا مقارِنة
Apocalypse	سفر الرؤيا
Béhaviorisme	سلوكية
Sociobiologie	سوسيوبيولوجيا
Socioculturel	سوسيوثقافي
Sociologie analytique	سوسيولوجيا تحليلية
Politique compassionnelle	سياسة عطوفة
Contexte	سياق/ إطار محيط
Sujet social	شخص اجتماعي
Populiste	شعبوي
Formalisme	شكلانية
Scepticisme	شكوكية
Mode vectoriel	صيغة نواقليّة
Caste	طبقة مغلقة
Proposition	طرح/ قضية

Ritualisme	طقوسية
Puritanisme	طُهوريّة
Phénomènes macroscopiques	ظاهرات ماكروسكوبية
Pétition	عريضة احتجاج
Raison spéculative	عقل تنظيري
Rationalité instrumentale	عقلانية أداتية
Rationalité axiologique	عقلانية خلاقية
Rationalité limitée	عقلانية محدودة
Rationalité cognitive	عقلانية معرفية
Rationalisation	عقلنة
Neuroscience	علم الأعصاب
Théodicée	علم الإلهيّات
Cybernétique	علم التوجيه الآلي
Mécanique quantique	علم الميكانيك الكمّي
Psychologie réductionniste	علم النفس الاختزالي
Psychologie introspective	علم النفس الاستبطاني
Psychologie des profondeurs	علم نفس الأعماق
Psychologie collective	علم النفس الجماعي
Psychologie ordinaire	علم النفس العادي
Psychologie individuelle	علم النفس الفردي

Psychologie cognitive	علم النفس المعرفي
Sécularisation	علمنة
Causalité	علّية/ سببيّة
Phlogistique	عنصر ملتهب
Glande pinéale	غدّة صنوبريّة
Gnosticisme	غنوصية
Acteur social	فاعل اجتماعي
Individualiste	فرداني
Individualisme	فردانية
Compréhension	فهْم/ تفهمّ
Communicabilité	قابلية الاتصال
Apriorisme	قبْليّة
Fataliste	قدري
Prédestination	قدرية
Proposition explicative	قضية تفسيرية
Proposition macroscopique	قضية ماكروسكوبية
Proposition normative	قضية معيارية
Proposition microscopique	قضية ميكروسكوبية
Règles de l'inférence	قواعد الاستدلال
Lois conditionnelles	قوانين شرطية

Force d'attraction	قوة جذب
Orenda	قوة حيوية
Mana	قوة خفيّة/ مانا
Force socioculturelle	قوة سوسيوثقافية
Force centrifuge	قوة نابذة
Karma	كارما/ قدر
Charisma	كاريزما
Charismatique	كاريزمية
Agnosticisme	لاأدْرية
Indéterminisme	لاحتمية
Non-linéarité	لاخطية
Irrationaliste	لاعقلاني
Jeu de l'ultimatum	لعبة الإنذار الأخير
Postmodernisme	مابعد حداثية
Interindividuel	ما بين فردي
Matérialisme historique	مادية تاريخية
Macrosociologie	ماكروسوسيولوجيا
Manichéisme	مانوية
Principe de maximisation	مبدأ التأوّج/ التأويج
Principe de la neutralité axiologique	مبدأ الحياد الخِلاقي

Principe d'inertie	مبدأ القصور الذاتي
Multiculturel	متعدّد الثقافة
Variables	متغيّرات
Virtuoses religieux	متفوّقون/ مجَلّون دينيون
Primum movens	محرّك أول
Synthèse intuitive	محصّلة/ حدسية
Evolutionisme	مذهب التطوّر
Naturalisme	مذهب طبيعي/ طبيعانية
Matérialisme	مذهب مادي/ مادية
Centres de réflexion	مراكز تفكير
Sociocentrisme	مركزية اجتماعية
Absentéisme	مزارعة بالتوكيل
Processus cumulatif	مسار تراكمي
Processus en cascade	مسار تسلسلي
Processus diachronique	مسار تعاقبي
Processus circulaire	مسار دائري
Processus à dynamique exogène	مسار ذو دينامية خارجانية
Processus de réaction en chaîne	مسار ردّ الفعل المتوالد
Egalitarisme	مساواتية
Faiseur de pluie	مستمطِر/ صانع المطر

Postulat	مسلّمة
Régularité	مظهر نظامي
Croyance collective	معتقد جماعي
Croyance normative	معتقد معياري
Croyance prescriptive	معتقد موجِب
Cognitivisme	معرفية
Conceptualisation	مفهْمة
Concept	مفهوم
Substrats	مقوّمات
Analogie	مماثلة/ مقايسة (قياس الشبه)
Intouchable	منبوذ
Clubs de réflexion	منتديات الاستِبداع
Utilitarisme	منفعية
Systématisation	منهجة
Objectivisme	موضوعانية
Thème	موضوعة
Paramètre	مؤشر قياسي
Micro-ondes	موجات كهروطيسية
Métathéorie	ميتانظرية
Mithraïsme	ميثراوية

Vecteur	ناقلة
Corollaire	نتيجة لازمة
Relativisme	نسبوية
Economie de subsistance	نظام الإعاشة
Idéocratie	نظام عقائدي
Théorie du choix rationnel (Rational Choice Theory)	نظرية الاختيار العقلاني
Théorie des épicycles	نظرية الأفلاك التدويرية
Théorie connexionniste	نظرية ترابطية
Théorie discontinuiste	نظرية تقطّعية
Théorie de la dissonance cognitive	نظرية التنافر المعرفي
Théorie des mèmes	نظرية الجينات الثقافية
Théorie des probabilités	نظرية حساب الاحتمالات
Théorie générale de la rationalité	نظرية عامة في العقلانية
Théorie géocentrique	نظرية المركزيّة الأرضية
Type	نمط
Modèle	نموذج
Modèle de maximisation	نموذج تأويجي
Modèle doxographique	نموذج تخميني
Evolutionnisme	نهج تطوّري/ تطوّرية

Méthode compréhensive	نهج تفهمي
Vision particulariste	وجهة نظر تخصيصية
Unicité	وحدانية
Médium	وسيط
Fausse conscience	وعي زائق
Descriptivisme	وصفية

الفهرس

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ظ -

- ع -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

- م -

ـ ن ـ

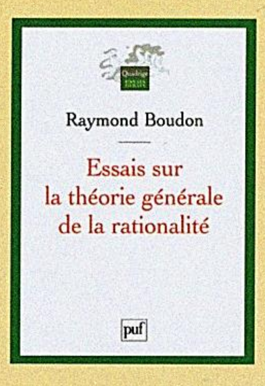
ـ هـ ـ

ـ و ـ

ـ ي ـ



أبحاث في النظرية العامة في العقلانية
العمل الاجتماعي والحس المشترك



إن منطق الساحر الذي يؤمن بفاعلية طقوس الاستسقاء لا يختلف عن منطق العالِم كما يوضح دوركهايم، وعلى غراره يفرض توكفيل وفيبر أن يتمّ تحليل المعتقدات الدينية وكأنها حصيلة أسباب منطقية.

إن أكثر الخروقات العلمية إثارة في مجال العلوم الاجتماعية هي تلك التي نجحت في توسيع حدود العقلاني، بتبيانها أن المعتقد أو التصرّف الذي تحكم عليه النظرة السطحية، تلقائياً، باللاعقلانية هو نتيجة أسباب ومبررات قوية، على الصعيد الذاتي، ووطيدة، على الصعيد الواقعي. هذا الانتقال من اللاعقلاني إلى العقلاني هو ضروري لتفسير ما نلاحظه في المجتمعات المعاصرة من تغيّرات تصيب المعتقدات والمعايير والمؤسسات والقيم.

- **ريمون بودون:** عضو في أكاديميا العلوم الأخلاقية والسياسية، والأكاديميا الأوروبية، والجمعية الملكية الكندية، والأكاديميا البريطانية، والأكاديميا الأميركية للفنون والعلوم، وأكاديميا العلوم الإنسانية في بترسبورغ، وأكاديميا العلوم الاجتماعية الأرجنتينية. من مؤلفاته:

L'inégalité des chances (1973), *Dictionnaire critique de la sociologie* (1982), *Le juste et le vrai* (1995).

- **جورج سليمان:** دكتور في الفلسفة.

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 14 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-0-1833-1
9 789953 018331